

**DIEZ AÑOS DE REFLEXIÓN SOBRE
LA *RELIGIOSIDAD POPULAR*
DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y LA
FILOSOFÍA.**

**SELECCIÓN DE TEXTOS II
(Casos específicos)**

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

2018



Diez años de reflexión sobre la *Religiosidad Popular* desde la antropología y la filosofía. Selección de textos II (Casos específicos)

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes



COLECCIÓN: Antologías, 2



CDMX, 2018

D.R. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Hecho en México

**Diez años de reflexión sobre la
Religiosidad Popular desde la
antropología y la filosofía.
Selección de textos II
(Casos específicos)**

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
I. RELACIONES SOCIALES, IDENTIDAD Y CULTURA EN LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA. INTERACCIÓN SOCIAL CON LOS MUERTOS ENTRE LOS NAHUAS DE LA REGIÓN DEL BALSAS EN EL ESTADO DE GUERRERO	13
II. MEMORIA E IDENTIDAD. REPRODUCCIÓN CULTURAL A TRAVÉS DE LAS DANZAS RITUALES	21
III. BATALLA CÓSMICA ENTRE SATANÁS Y SAN MIGUEL ARCÁNGEL: DANZA DE DIABLICOS EN EL DISTRITO DE LA CHORRERA, PANAMÁ	51
IV. EL RITUAL Y LA FIESTA DE LA CRUZ EN ACATLÁN, GUERRERO	59
V. LA PALABRA INDÍGENA: EL ARTE DE FORMAR <i>ROSTROS</i> Y <i>CORAZONES</i> . (LOS <i>HUEHUETLAHTOLLI</i> ANTES Y AHORA, EN LA POESÍA Y EL RITUAL)	79

VI. EL VIVO AL GOZO Y EL MUERTO AL POZO...	
DONDE SEGUIRÁ GOZANDO. REFLEXIÓN CULTURAL	
EN TORNO A LA MUERTE EN MÉXICO COMO UN	
ACONTECIMIENTO LLENO DE VIDA	99
 VII. NEW AGE Y LAS NUEVAS RELIGIOSIDADES	
EN EL POSMODERNISMO	123
 VIII. CRISTOS, SANTUARIOS Y JERARQUÍAS SAGRADAS EN	
CHALMA, AMECAMECA, MAZATEPEC Y TEPALCINGO	131
 IX. FIESTA DE SAN NICOLÁS EN IXMIQUILPAN, HIDALGO	177
 X. FIESTAS A LOS SANTOS EN CONTEXTOS INDÍGENAS DURANTE	
EL CICLO AGRÍCOLA DEL MAÍZ EN XALATLACO, MÉXICO	187
 XI. EL CULTO A LA SANTA MUERTE EN CONTEXTOS SOCIALES	
VIOLENTOS EN MÉXICO	227
 XII. LOS DIABLOS DE OCUMICHO, MICHOACÁN:	
FORMAS PROFANAS EN BARRO DE COLORIDA Y	
ALEGRE IRREVERENCIA	233
 XIII. LAS EXPRESIONES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR	
EN LA SEMANA SANTA EN TAXCO. ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO	
PARA LA ACCIÓN PASTORAL	239

XIV. BRUJERÍA, SUPERSTICIONES Y MAGIA EN EL IMAGINARIO RELIGIOSO POPULAR EN MÉXICO: UN RETO PASTORAL PARA LA IGLESIA CATÓLICA	249
XV. EL FENÓMENO RELIGIOSO DE <i>SAN JUDITAS</i> : LA BÚSQUEDA DE IDENTIDAD ENTRE LOS JÓVENES DEVOTOS	259
XVI. GESTOS Y DELICADEZAS EN EL CUIDADO DE LA TIERRA DESDE LA RELIGIOSIDAD POPULAR CAMPESINA EN MÉXICO	269
XVII. LA VIRGEN DE GUADALUPE EN MÉXICO: TRANSICIONES DE LO POPULAR A LO DOGMÁTICO	279

PRESENTACIÓN

Estos dos primeros números que inician la colección de "Antologías" del proyecto Senda Libre, están dedicadas a una selección de textos sobre Religiosidad Popular en la reflexión que desde la culminación de mis estudios de doctorado (en diciembre de 2007) he venido realizando ininterrumpidamente desde mis ámbitos formativos de la filosofía y la antropología. Fue precisamente en este segundo ámbito durante la formación de posgrado en historia y etnohistoria, que en la ENAH bajo la tutela de la Dra. Johanna Broda, se fue consolidando esta línea de investigación bajo el concepto de "religiosidad popular" con raíces antropológicas nutriéndose de los planteamientos de Gilberto Giménez, Félix Báez-Jorge, Noemí Quezada, Luis Millones y por supuesto de la propia Johanna Broda, que orientaron este enfoque y su aplicación en los datos de campo recabados en fiestas y cultos populares en comunidades rurales de ascendencia indígena.

Posteriormente, en el ámbito de intercambio académico colegiado en la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica Lumen Gentium, la confrontación de ideas y el análisis de campo en contextos urbanos llevó a orientar este enfoque teórico a los fenómenos religiosos populares urbanos, en una rica interacción auspiciada en las personas de mis colegas y amigos: el Mtro. Alejandro Gabriel Emiliano Flores y el Dr. Jesús Antonio Serrano Sánchez, la cual ha resultado de lo más fructífera.

El entrecruzamiento con la filosofía se debió a mi desarrollo profesional docente en las licenciaturas y posgrados tanto de filosofía como de teología, en la Universidad Intercontinental, como en la Universidad Católica Lumen Gentium y un breve, pero fructífero plazo de tiempo en la ENAH, impartiendo algunas asignaturas filosóficas a los estudiantes de la licenciatura en antropología social. Esta actividad docente fue paralela a ese período de formación tanto en la maestría como en el doctorado, lo cual inevitablemente fusionó distintas proveniencias disciplinares en la reflexión sobre este tema.

Así pues, la publicación de estas antologías surgió en primera instancia como un aporte celebrativo a 10 años de la obtención del doctorado, pero al realizar la conjunción de los textos, saltó a la vista la distinción que dió origen a la división de estos dos números: una parte de aportes reflexivos teóricos y otra de presentación descriptiva de casos concretos en distintos contextos sociales. En todo caso, no es ni lo primero ni lo último en ser dicho al respecto, sino un humilde aporte de un trabajo sistemático que ha logrado generar grupos de investigación y líneas académicas que han logrado posicionarse y obtener cierto éxito. En todo caso, recuerdo e insisto, que la motivación primera son mis estudiantes, presentes y pasados, que me congratulo en presentarles esta herramienta de acceso a un material que disperso representa ciertas dificultades prácticas el acceder a él. En este sentido, es pretexto de continuar un diálogo acerca de una serie de fenómenos muy complejos e intrincados que merecen el abordaje interdisciplinar, plural y dialógico, que solo será fructífero en la interacción de voces diversas.

Insistimos entonces que esta sección de Antologías de Senda Libre, pretende ser un aporte académico a la actividad docente, por ello, reúne textos previamente publicados ya sea en revistas, libros o tesis, de uno o varios autores, para facilitar en el aula el acceso a los estudiantes a los textos que en conjunto abordan una problemática definida.

Dada esta característica de compilación de trabajos diversos, tanto en tiempo como en formato editorial, hemos dado unificación básica a la conjunción aquí presentada, en el sentido de una homologación en interlineado, tipo de letra, márgenes y paginación, pero conservando la diferencia de cada texto en los criterios de citación y notas que siguieron en las editoriales que originalmente publicaron los trabajos. Sea cual fuere el criterio dejado, cada texto se agota en sí mismo en comprensión y aparato crítico, así como cuadros e imágenes.

La distribución de los textos en el índice -es importante señalarlo- será diferente en el número uno que en el dos. En el primer caso, los textos no siguen un orden cronológico de publicación, sino un orden expositivo que pretende

condensar los aportes que considero principales a lo largo de esta década empezando por las bases de uso de "la religiosidad popular" como categoría de análisis en la antropología y herramienta valiosa de interpretación de una realidad social que desborda completamente los ámbitos piadoso devocionales. Hasta llegar a las ramificaciones de este concepto en su aplicación, ya sea en contextos rurales, urbanos, hasta llegar a la posibilidad de hablar de una incipiente religión posmoderna.

En el segundo número, sí seguiremos un orden cronológico, respetando las fechas de publicación de los casos presentados, sabiendo que es una miscelánea de casos concretos que no llevan secuencia entre sí, sino que pretenden ilustrar el tema en la aplicación de esta metodología en la observación en campo en diversos contextos, tanto rurales como urbanos.

Me disculpo de antemano por los imponderables de una compilación como esta, por sobre todo: las repeticiones, inevitables, aunque tratando de cuidar su no-exceso, suprimiendo en algunos textos partes del original, debidamente indicado en su momento dentro del cuerpo. Aún así, me parece un aporte valioso en su conjunto, que seguramente en el uso e interacción con colegas y estudiantes habremos de descubrir los huecos, saltos teóricos y demás elementos por desarrollar que aún falten a esta propuesta que me parece augura un futuro aún extenso en el corto y mediano plazo en la reflexión antropológica en diálogo y confrontación con la parte eclesiástica.

No puedo terminar esta sencilla presentación de estos dos primeros números de la colección "Antologías" del proyecto editorial Senda Libre, sin mencionar y agradecer a mis dos queridas amigas y colegas, las doctoras Alicia María Juárez Becerril y Alba Patricia Hernández Soc, que juntos conformamos el equipo coordinador del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular, cuyo órgano de difusión electrónico propio es la Biblioteca Virtual de Religión Popular (www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com) que es el sitio donde se hospeda este proyecto de Senda Libre. Su cercanía y complicidad en los

proyectos conjuntos ha generado espacios como este que dan fruto en claro enriquecimiento de nuestros propios trabajos y logros.

CDMX, 3 de mayo de 2018.

(Fiesta de la Santa Cruz)

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes



LA SANTA CRUZ, ACATLÁN, GRO.

I. RELACIONES SOCIALES, IDENTIDAD Y CULTURA EN LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA.

INTERACCIÓN SOCIAL CON LOS MUERTOS ENTRE LOS NAHUAS DE LA REGIÓN DEL BALSAS EN EL ESTADO DE GUERRERO

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Revista UIC- foro multidisciplinario de la Universidad Intercontinental, pp. 46-51, número 11, ene-mar 2009. (ISSN 1870-8218)

Un gran problema de la antropología es explicar cómo los grupos humanos se adaptan y recrean su propia cultura en condiciones históricas que en numerosas ocasiones resultan adversas. Por mencionar un ejemplo, en Mesoamérica es clara esta característica en los pueblos nativos, es decir, han recreado y adaptado su cultura a las nuevas situaciones. En este proceso, tanto la actividad ritual, como la expresión artística sirven para crear y transmitir cultura.

Para poder hacer un acercamiento a esta temática, es indispensable considerar a los indígenas –y en general, a todos aquellos grupos humanos que se estudien- como protagonistas de su propia historia y no pasivos receptores de influencias externas.

Hay que partir de considerar el proceso dinámico de las comunidades indígenas que permite establecer un nexo entre las del pasado y las de hoy a través de la continuidad de los ritos, lo cual refleja a su vez continuidad de las cosmovisiones, pero no una continuidad estática, sino activa donde se requiere de la reinterpretación y resignificación de los mismos que responden a las nuevas peculiaridades históricas que se les presentan a estos grupos.

De esta manera, la cultura no es algo estático que se conservaría inmutable a través del tiempo, sino un proceso sumamente dinámico y complejo de mecanismos de apropiación, adaptación, interpretación y reinterpretación constante. Desde este punto de partida tendríamos que rechazar de entrada aquella concepción de cultura que se ve como un proceso lineal donde lo que da

identidad cultural es el aferramiento inconsciente y obstinado a las formas primitivas del grupo, y donde todo lo nuevo es una amenaza que haría en un momento dado, desaparecer a esa cultura.

Lejos de esta visión ingenua y simplista de lo que es la cultura, tenemos que, a lo largo de los embates externos que recibe un grupo cultural, los cambios al interior de la misma se dan siguiendo una lógica cultural interna, y no de una manera mecánica donde el exterior irrumpe y el interior obedece sin más a esa presión externa. La cultura no es un arcaísmo, sino un proceso dinámico –como ya dije antes- donde el grupo, a través de su cosmovisión, ritual, relaciones sociales específicas, relaciones económicas, etc., genera mecanismos de reproducción de su propia cultura.

La gran diversidad cultural que tenemos hoy en México se basa en antiguas tradiciones, no como arcaísmos anquilosados que resisten el paso del tiempo estáticamente, sino como un proceso dinámico de creatividad y originalidad indígena, donde el ritual sigue expresando su cosmovisión propia en medio de tantos obstáculos históricos por los que han tenido que atravesar los indígenas.

Entonces tenemos que la cultura se reproduce, no es algo que ya esté allí y perdura hasta que las fricciones externas la desgastan y la van diluyendo hasta hacerla desaparecer. Tampoco es un “camaleón” que se mimetiza en base a los cambios externos. Más bien es reproducible y en esa reproducción cabe el cambio gradual, no como imposición externa, sino como un proceso de apropiación cuyo movimiento parte del interior mismo de la cultura.

Las relaciones sociales juegan el papel principal en ese proceso de generación de cultura, pues es en la forma como el hombre se organiza en sociedad de donde se desprenden las demás características propias de la cultura.

Después de presentar estas consideraciones de orden teórico, quisiera tomar como ejemplo los sugerentes datos de campo que recopiló Catherine Good

Eshelman¹ entre las décadas de los setentas y los noventas, entre los nahuas de la región del Balsas en Guerrero, lo cual quedó plasmado en sus trabajos: “Haciendo la lucha” (1988), “Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua” (1994), “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero” (1996), “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero” (2001), “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz” (2004). A lo largo de estos escritos la autora toca tres elementos de la visión cultural nahua en esa región específica, a saber:

- el trabajo de los muertos como recurso necesario a los vivos
- las obligaciones de los vivos para sostener a los muertos
- la importancia de estas ideas como parte de una cosmovisión mesoamericana más generalizada.

En la cosmovisión nahua de la zona de Guerrero (cuenca del Balsas), los muertos no pierden la continuidad con los vivos. En otras palabras, morir es irse a otro lado como alma, pero sin dejar de ser parte de la comunidad, ni cesar por tanto, los derechos y las obligaciones que se desprenden de ese hecho. Los muertos, entonces, verdaderamente trabajan, pues allá donde están hacen comunidad con los otros muertos y están participando en el ciclo agrícola del mundo de los vivos.

Cuando alguien muere se le dan numerosas ofrendas para que cuando llegue al lugar que ha de llegar, tenga presentes para las demás almas y así éstas estén contentas y le señalen al recién llegado sus nuevas obligaciones en ese lugar.

¹ Doctora en Etnología, actualmente investigadora adscrita a la Dirección de Etnografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia y docente-investigadora del Programa de Posgrado en Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Las obligaciones de los muertos para con los vivos es implorar a Dios Padre, a Cristo, a los santos, a la Virgen, al aire, y a Tonantzin para que llegue el agua. Las almas están libres de sus cuerpos, ya no tienen ese peso y por eso son ligeras. No sólo ligeras materialmente, sino también en un sentido simbólico profundo. Los vivos tienen *tlahtlacolli*=pecado, entendido no como lo entienden los cristianos, sino como una deuda no pagada, una deuda con la tierra que nos da de comer, y nosotros hemos de dar de comer a la tierra. Entonces los muertos ya no comen la tierra y ya han dado –con sus cadáveres- de comer a la tierra, por eso son ágiles y pueden estar cerca de los santos y pedirles lluvia para sus comunidades. Aquí cabe señalar que los muertos niños, antes de comer maíz, nunca contrajeron la deuda con la tierra, por lo cual, son todavía más ágiles y ligeros y privilegiados en el otro mundo, por lo que estas almitas “inocentes” son especialmente eficaces para fungir como intermediadoras entre las necesidades de los vivos y las posibilidades supramundanas de los entes divinos.

Se entiende entonces, que el muerto no está separado de su comunidad y aún participa e interactúa con los vivos en una relación de reciprocidad, equivalente a la que se mantiene entre los vivos.

Bien, ahora pasemos a la reciprocidad que deben tener los vivos para con los muertos. Los vivos tienen la obligación de proporcionar alimento a los muertos, a través de las ofrendas, las cuales son de una exhuberancia notable, especialmente en día de muertos y en las celebraciones en torno al muerto particular. El muerto consume solamente los aromas, porque ya es alma, por eso le duran para todo el año y los vivos –a su vez- participan del convite al consumir la comida de la que ya comieron sus muertos. Al ser consideradas las almas como algo etéreo, se considera que solamente consumen los aromas y las esencias, por ello, es imprescindible que los alimentos que se realizan para los muertos contengan mucho condimento, como chile, hierbas de olor, epazote, laurel, piloncillo, canela, café, vainilla, etc, pues los muertos solamente consumen los

lores. De igual forma, el camino de regreso del más allá hacia la casa en el más acá, se marca con flores muy aromáticas, como el cempoalxóchitl y el pericón.

Es interesantísimo señalar aquí el vínculo con la tierra en estos cultos a los muertos, porque en las ofrendas no se pueden usar gallinas de criadero, donde ya se alimentaron con otras cosas que no sean maíz, pues se ha roto con eso el vínculo con la tierra. Los animales caseros, alimentados con maíz cosechado en el pueblo conservan ese vínculo con la tierra y a través de la ofrenda, con los muertos.

Cuando los vivos dan sus ofrendas a los muertos, éstos son benévolos, es decir, corresponden y cumplen con sus obligaciones, esto crea un ambiente de prosperidad y bienestar general.

Por el contrario, cuando los vivos abandonan a las almas, se crea un mundo inverso a la imagen de prosperidad y éxito que resultaba del conjunto del trabajo entre los vivos y los muertos.

Abandonar un alma puede causar desgracias, pues ellos no colaborarán en el beneficio del ciclo agrícola. Sin embargo sí se concibe que hay almas abandonadas, y es importante señalar que en Ameyaltepec, Gro., el 2 de noviembre se coloca una ofrenda para las almas abandonadas. Con esto se aumenta el círculo de muertos trabajando para el bienestar de los vivos. Así aumentan su capital social aún en esferas no materiales.

Mantener esta cosmología, realizar las actividades rituales y ordenar las relaciones humanas de manera consistente con ella reproduce el grupo cultural indígena a través de la historia.

El concepto organizador central de la vida nahua de la cuenca del Balsas en Guerrero es el “*tequitl*” o trabajo. Es un concepto amplio que abarca todo el uso de la energía humana dirigido a un propósito específico, se trate de energía física, intelectual, emocional, etc. Otro concepto relacionado con “*tequitl*” es fuerza. Los nahuas se apropiaron del término castellano, pero su connotación es original de ellos. Esta conceptualización revela una valoración cultural propia del trabajo y de

la experiencia del trabajo. Trabajar no es una carga onerosa y desgastante en sí. Trabajar y usar la fuerza es positivo, infunde vigor y poder personal. Hay un firme rechazo al trabajo asalariado donde no ejercen control sobre el proceso laboral ni adquieren derechos sobre el producto final. Trabajar y hacer uso de la fuerza es el propósito de la vida; poder trabajar y dirigir la energía vital significa estar vivo. Toda esta conceptualización de “*tequitl*” tiene profundas implicaciones para la forma de vida nahua. A través del trabajo se construyen la identidad individual y la identidad colectiva. Generar e integrar un nuevo miembro dentro de la comunidad depende de este flujo del trabajo. De esta manera, los muertos, al continuar trabajando –desde sus nuevas posibilidades como difuntos- continúan perteneciendo a la comunidad y la muerte no los deslinda de ella.

De acuerdo con esta visión del mundo, cada persona recibe constantemente los beneficios del trabajo de otros, y comparte con otros los beneficios de su propio trabajo. Tenemos que entender entonces –desde esta lógica cultural- que cuando hablamos de esos “otros” son los vecinos del pueblo, vivos y muertos.

Los nahuas emplean un vocabulario elaborado, muy figurativo, para hablar de este intercambio de trabajo tan fundamental. Los términos de *tlazohtla*=amar y *tlacaiita*=respetar, son fundamentales como intercambio de energía, reflejada en bienes producidos por el trabajo. Es el imperativo cultural primordial de entrar en intercambio con los demás. Su circulación, en un incesante proceso de intercambio, vincula a los participantes cada vez más estrechamente con el grupo social. Invertir los bienes personales y el trabajo en el intercambio es una estrategia para extender y consolidar las relaciones sociales. Los nahuas buscan aumentar el “capital social” no la riqueza personal.

Otro de los elementos característicos y básicos en esta sociedad es el de “*lhcsan*”, el cual es pasado, pero un pasado estrechamente relacionado con el presente. Los antepasados tienen una gran autoridad, lo que se dice, en el sentido de lo que dijeron o lo dicho, es tomado como indudable. En este sentido es

interesante señalar que la noción de la historia es como un cordón que se lleva y se teje ahora pero está desde hace mucho y ellos asumen su responsabilidad actual por “no romper el cordón”, es decir, por no cesar en las tradiciones y ritos que les son propios. Esta noción de “no romper el cordón” es su principio de continuidad, donde los principios anteriores de reciprocidad y trabajo colectivo son sus elementos claves. Cada generación se ve obligada a encontrar la manera de hacerse de nuevo como nahuas sin romper los hilos culturales, sin cortar el cordón histórico.

Desde esta cosmovisión, lo que cuenta en la organización social es hacer circular la energía vital expresada en los bienes y el trabajo.

Así, tenemos que en la cultura nahua, los objetos tienen la capacidad de extender y multiplicar las relaciones sociales y vincular a todos dentro de una misma comunidad o grupo social. Es un contraste muy marcado con las sociedades industriales dominadas por mercancías, donde la posesión de bienes aísla a las personas y los define como individuos. En la comunidad nahua –en cambio- lo que define al individuo es su pertenencia a la comunidad y no se entiende sino en relación con ella.

El trabajo conjunto entre vivos y muertos crea un fuerte vínculo entre los habitantes de una comunidad y fortalece los lazos sociales. Así se asegura la continuidad de la cultura náhuatl en esta región. La práctica ritual asegura que “no se rompa el cordón”, y que las cosas sean hechas “como deben de ser”, “como dicta el costumbre”. Esta práctica ritual con toda la organización social implícita en ella, posibilita la reproducción de su cultura, fortaleciendo los lazos identitarios y las redes de solidaridad en medio del pueblo.

Queda claro entonces, en este caso concreto, como se articulan cultura, identidad, ritualidad y relaciones sociales, siendo la primera afectada directamente por las formas concretas que asuman éstas últimas.

BIBLIOGRAFÍA

GOOD Eshelman, Catharine, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, Fondo de Cultura Económica, México. 1988.

"Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", en: Cuicuilco, Nueva Época, 1, pp. 139-153. 1994.

"El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 26, pp. 275-287. 1996.

"El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero", en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 239-297, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Fondo de Cultura Económica, México. 2001.

"Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituti de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México, México. 2004.

II. MEMORIA E IDENTIDAD. REPRODUCCIÓN CULTURAL A TRAVÉS DE LAS DANZAS RITUALES EN ENTORNOS RURALES DE ASCENDENCIA INDÍGENA EN MÉXICO

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Revista Contrapunto, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Núm. 15, Vol. 5, Año 5, Septiembre-Diciembre 2010, Xalapa, pp. 104-129. (ISSN 1870-6878).

Introducción

Las comunidades campesinas de origen indígena en México, son herederas de un importante bagaje cultural y religioso de originalidad mesoamericana. A lo largo de los años, haciendo frente a avatares históricos bastante severos, han logrado sobrevivir –hasta épocas contemporáneas- como grupos sociales culturalmente diferenciados, preservando su propia identidad en medio de un contexto social más amplio, homogeneizado y homogeneizante, que generalmente les resulta hostil. En este devenir histórico marcado por la desigualdad, se han valido de distintas estrategias sociales que les han redituado en cohesión interna y fortalecimiento de redes de solidaridad, no sólo al interior de sus comunidades singulares, sino como regiones que se engarzan en conjunto.

Uno de esos elementos que les han servido como vehículo de preservación de su memoria y configuración de su identidad es la danza tradicional en contextos rituales. En este escrito abordaremos esta temática basándonos en cinco ejemplos de danzas incrustadas en el complejo festivo religioso náhuatl, a saber, dos en Xalatlaco, Estado de México (Las danzas de *Los Arrieros* y *Los Tejamanileros*), presentes a lo largo del ciclo ritual agrícola del maíz que abarca de mayo a noviembre¹, y las otras tres en Acatlán, Guerrero (Las danzas de *Los*

¹ Ambas danzas se presentan repetidamente en este período del año, sólo en el contexto de las Fiestas de los Santos, a saber: San Isidro Labrador (15 may), San Juan Bautista (24 jun), La Asunción (15 ags) San Bartolomé (24 ags), San Agustín (28 ags), Santa Teresa (15 oct), San Rafael (24 oct). A grandes rasgos, podemos apuntar que en mayo (San Isidro Labrador) se prepara la tierra y las semillas, es el culmen de la estación seca y ritualmente es un período de petición de las lluvias necesarias para iniciar el cultivo anual del maíz de temporal. La fiesta de San

Chivos, Los Apaches y Los Aires), con ocasión de la fiesta de la Santa Cruz, donde se realiza la petición de lluvias previa al inicio de la siembra del maíz.

Al proponer la unión de estas danzas en contextos geográficamente diversos, se puede encontrar el hilo conductor en que ambas comunidades presentadas pertenecen étnicamente al grupo indígena náhuatl. Además, la actividad agrícola, en ambos casos, sigue siendo un fuerte referente identitario y de cohesión social. Ninguna de las dos comunidades presentadas cosecha actualmente el maíz para venta, sino exclusivamente para autoconsumo. Ninguna de las dos cosecha con regadío, sino que solamente valoran el maíz de temporal, en un fuerte vínculo con la tierra y los antepasados.

Como puede entenderse desde el párrafo inicial, las danzas presentadas aquí, no se presentan como un montaje escénico, sino que son parte indisoluble de la fiesta religiosa y todo el complejo entramado ritual que ésta conlleva en los varios días que duran las fiestas. En el caso de Xalatlaco, Mex., las mismas duran dos semanas, mientras que la referida en Acatlán, Gro., dura seis días (del 30 de abril al 5 de mayo).

Así pues, al proponer este acercamiento, será necesario sentar ciertas bases teóricas que nos sirvan como referente del fenómeno social que presentamos.

Bases teóricas

En primer lugar tendríamos que ubicar el problemático concepto de *religiosidad popular*, circunscrito a un contexto de ascendencia indígena y apuntamos –en

Juan Bautista, en junio, se ubica aún en el inicio del temporal, por lo que cuando se atrasan las lluvias adquiere un tinte de petición del agua, mientras que cuando la estación comienza “temprano” –en mayo- adquiere un tono de petición de las “buenas aguas”, y “alejamiento del granizo”. Las fiestas de los santos comprendidas en agosto (La Virgen de la Asunción, San Bartolomé Apóstol y San Agustín) se ubican dentro del ciclo crítico del crecimiento del maíz cuando ya jilotea, incluso hay elotes, pero aún no madura lo suficiente para garantizar el autoconsumo de grano para el resto del año. Finalmente las fiestas de octubre (Santa Teresa y San Rafael) se ubican ya en un contexto ritual de maduración de las mazorcas, cercanas a la cosecha, la cual ritualmente está siempre unida a las fiestas de Muertos en noviembre.

primer lugar- que no lo consideramos como un término peyorativo o de depreciación, entre lo oficial y lo no-oficial, sino que lo consideramos un término útil para dar cuenta de una realidad social que se vive en un grupo subalterno (grupo indígena) que se encuentra inmerso en un contexto social más amplio (Estado-Nación), y que incorpora ciertos elementos que la oficialidad, tanto eclesial como estatal, le imponen, pero los reformula de tal manera que el resultado es un ritual acorde a su propia tradición cultural coherente con el proceso social históricamente vivido, pero que encuentra puntos de amarre con las instancias oficiales hegemónicas, de las cuales, por más que quisiera no puede librarse. Entendemos entonces dicha *religiosidad popular* en pueblos campesinos de origen indígena como una estrategia social que “traduce” los parámetros de la oficialidad al nivel popular, la intimidad del pueblo, el ritual, la milpa y el cerro. En este sentido la religiosidad popular tiene un papel de intermediación entre ambos sectores sociales que se mueven continuamente en la fricción y el conflicto.

El concepto de *religiosidad popular* entonces, incluye a los sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación. En su seno se desarrollan procesos de resistencia y se efectúan prácticas religiosas relativamente autónomas, que imbrican las esferas social, política y económica en una misma realidad indivisible, pues la tendencia moderna de fracturar la realidad en partes aisladas, es totalmente ajena a los habitantes de estos pueblos que no establecen distinciones entre un ámbito y otro, pues la operatividad de su vida cotidiana no establece dichas fronteras.

En el entramado que subyace en la religiosidad popular en contextos culturales indígenas, se llevan a cabo procesos de resignificación, que desembocan en un sincretismo, donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio contexto cultural y tradición. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los

significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos –en el contexto campesino descrito en este trabajo- los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, y considerando el uso que se hace de ellos, de acuerdo a los poderes que se les otorgan, de católicos no les queda sino el nombre.

Así pues, la especificidad de las prácticas religiosas populares indígenas en nuestro caso, podemos explicarla como el resultado de un fenómeno sincrético que posibilita una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales. El concepto que nos ayuda a dar cuenta de dicho proceso social, histórico-dialéctico, es el de *sincretismo*, entendido *no* como una miscelánea incoherente e inoperativa de "pedazos" provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido. Para profundizar en este concepto, me adhiero aquí a la propuesta de Johanna Broda para definir el sincretismo, cuando apunta:

Propongo definir *el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza -sobre todo en un contexto multiétnico-*. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista.²

²Johanna Broda, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de Campo*, México, # 93, julio-agosto 2007, pp. 68-77, Coordinación Nacional de Antropología INAH, p. 73.

Entonces dicha especificidad de la práctica religiosa popular en contextos indígenas es producto de un proceso histórico. La coherencia de esta síntesis está dada por la cosmovisión que articula la concepción que se tiene del mundo, y los entes que lo habitan, donde se encuentran animales, plantas, hombres y los entes divinos que se vinculan directa o indirectamente con el control de las fuerzas naturales.

El espacio del mundo, se convierte en una vecindad de los hombres, la naturaleza, y los divinos, en la cual, todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que –desde estos contextos- integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.

Siguiendo este orden de ideas, es comprensible que la religiosidad popular en contextos indígenas se caracterice frente a su contraparte oficial como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etc. Por esto, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos, alcanzan su máximo grado de resonancia.

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular indígena como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico.

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que estas poblaciones campesinas de origen indígena mantengan una actividad

ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel pueblo, sino en un grupo de pueblos vecinos que forman un conjunto diferenciable de los que no comparten esta visión.

La fiesta se convierte así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas –tanto en lo religioso, como en lo civil-, luchas por el poder –frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones del propio pueblo-. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas en un entorno regional.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo.

Impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Este problema tiene que ver directamente –como ya señalábamos líneas arriba- con la cuestión identitaria. La identidad se ha definido como el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás, dentro de un espacio históricamente específico y socialmente

estructurado³. Es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y orientan sus representaciones y acciones. La identidad se construye y se reconstruye constantemente en los intercambios sociales⁴. Desde esta perspectiva la etnicidad aparece como un recurso identitario crucial que se refiere a la construcción de los individuos y sus colectividades.

Al señalarse que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático sino siempre sujeta al cambio, así que conviene entender la identidad como proceso de identificación, como bien lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal: “[...] la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material”⁵.

También el mismo Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que “la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas”⁶.

Por su parte, Félix Báez considera que “la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone

³Cfr. Gilberto Giménez, “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, *Globalización y regiones en México*, México: UNAM/Porrúa, 2000, pp. 19-50.

⁴ Cfr. Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*, México: s. XXI-INI, 1997.

⁵ José Carlos Aguado y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*, México: UAM, 1992, p. 46.

⁶ Gilberto Giménez, “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa” en *Nuevas identidades culturales en México*, Guillermo Bonfil Batalla (coordinador), México: CNCA, 1993, p. 72.

colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto”⁷.

Desde esta perspectiva teórica tenemos que situarnos en una concepción dinámica de la cultura. Así pues, consideramos que la cultura no es algo estático que se conservaría inmutable a través del tiempo, sino un proceso sumamente dinámico y complejo de mecanismos de apropiación, adaptación, interpretación y reinterpretación constante⁸. Desde este punto de partida tendríamos que rechazar de entrada aquella concepción de cultura que se ve como un proceso lineal donde lo que da identidad cultural es el aferramiento inconsciente y obstinado a las formas primitivas del grupo, y donde todo lo nuevo es una amenaza que haría en un momento dado, desaparecer a esa cultura.

Lejos de esta visión ingenua y simplista de lo que es la cultura, tenemos que, a lo largo de los embates externos que recibe un grupo cultural, los cambios al interior de la misma se dan siguiendo una lógica cultural interna, y no de una manera mecánica donde el exterior irrumpe y el interior obedece sin más a esa presión externa. La cultura no es un arcaísmo, sino un proceso dinámico –como ya dije antes- donde el grupo, a través de su cosmovisión, ritos, relaciones sociales específicas, relaciones económicas, etc., genera mecanismos de reproducción de su propia cultura. Al respecto, Good señala que:

La presencia en México de numerosa población indígena es el resultado de complejos procesos en los cuales las diferentes etnias lograron transmitir su cultura y reproducir sus propias formas de organización social a través del tiempo y nos obliga a entender su situación actual como producto de las experiencias históricas que han vivido como grupos culturales⁹.

⁷ Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 1998, p. 85.

⁸ Cfr. Catharine Good, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México: CONACULTA-FCE, 2001, pp. 239-297.

⁹ *Ibid.*, p. 241.

Entonces tenemos que la cultura se reproduce, no es algo que ya esté allí y perdura hasta que las fricciones externas la desgastan y la van diluyendo hasta hacerla desaparecer. Tampoco es un “camaleón” que se mimetiza en base a los cambios externos. Más bien es reproducible y en esa reproducción cabe el cambio gradual, no como imposición externa, sino como un proceso de apropiación cuyo movimiento parte del interior mismo de la cultura.

Las relaciones sociales juegan el papel principal en ese proceso de generación de cultura, pues es en la forma como el hombre se organiza en sociedad de donde se desprenden las demás características propias de la cultura.

Las danzas son, junto con la comida y los fuegos artificiales, el elemento más importante y central de la fiesta. Así la organización social y económica que implica la fiesta, posibilita el desarrollo de actividades comunitarias que ayudan a la cohesión social en el interior del pueblo, y su interrelación con los pueblos vecinos participantes. El esfuerzo por celebrar debidamente a los santos, es un esfuerzo invertido en asegurar continuidad a su especificidad como pueblo, a su forma de ser en cada caso como xalatlaquenses o como acatlanenses, diferentes a sus vecinos.

Los procesos sociales que se entrecuzan en este tipo de dinámicas sociales, posibilitan la vigorización y el desarrollo de las redes sociales que cohesionan la comunidad y optimizan su funcionamiento en lo económico y político. Esto favorece la integración de los individuos y los grupos dentro del pueblo, fortaleciendo los lazos de parentesco o amistad, y ampliando las posibilidades de establecer nuevos nexos tanto al interior, como al exterior del mismo.

Las danzas en el contexto de las fiestas de los santos en Xalatlaco, Estado de México

Las dos danzas principales de los días de fiestas a los santos, que son anunciadas en los programas, y que además son caras y financiadas por los

mayordomos, son los arrieros y el *tlaxinqui*. Ambas bailan durante los dos días principales de la fiesta, es decir, sábado y domingo más cercano a la fecha de la fiesta del santo respectivo, lo hacen desde las 3 de la tarde aproximadamente hasta que oscurece. Siempre se realiza la danza en el atrio. Hasta que ya ha oscurecido, cesan las danzas para dar lugar a la quema del castillo. Esos días de fiesta desde la mañana, el alcohol circula, distribuido por los mayordomos, entre todo el que ingresa al atrio y es avivada su distribución cuando la danza de los arrieros trae al son de la música, una mulita con 2 barriles de mezcal, que tan pronto se dejan a los pies del Santo en turno, empieza a repartirse. Así que llegados al final del día, antes del Castillo, el ambiente de fiesta, compañerismo y camaradería están en su clímax.

Danza de los Arrieros

La danza de los arrieros en el pueblo de Xalatlaco, Mex., se ubica en un contexto territorial en el que éste poblado, junto con el estado de Morelos, es paso natural entre la capital del país y las costas, tanto del Pacífico –a través de Guerrero– como del Atlántico –a través de Izúcar de Matamoros, Pue. hacia el estado de Veracruz. Se trata, pues, de una parte privilegiada de la ruta comercial que antaño transportaba a lomo de mula las mercancías provenientes de los puertos hacia el lucrativo mercadeo que se concentraba en la capital del país.

Así, podemos señalar que en esta danza se recrea la historia del pueblo, pues aún cuando ya no se hacen este tipo de recorridos a lomo de mula, los problemas inherentes al trabajo, la confrontación con los extraños al propio pueblo y la necesidad de encontrar medios y estrategias de subsistencia que resulten efectivos, sigue vigente.

En la actualidad, esta danza se considera una de las principales en las grandes fiestas no solamente de Xalatlaco, sino de muchas otras poblaciones en el estado de Morelos. En ella, no pueden faltar las mulas y –por supuesto– los

grupos de arrieros. Esta danza siempre porta una urna y/o estandartes con el santo a quien está dedicada la fiesta. (Ver foto 1).



Foto 1. Arrieros portando la urna de Santa Teresa al inicio de la danza en su fiesta el 15 de octubre de 2003 en Xalatlaco, Mex.. Fotografía del autor.

La danza de los arrieros se desarrolla como un drama, en el cual, lo necesario para preparar la comida de la fiesta, va siendo transportado por los arrieros al son de la danza, en asustadas mulas difíciles de controlar. Conforme avanza la danza, va llegando la leña, las cazuelas, el aceite, la carne, las tortillas, el mole, el arroz, la carne, etc. (Ver fotos 2 y 3).



Fotos 2 y 3. Mulas portando los enseres y viandas necesarios para el convite en la fiesta de Santa Teresa el 15 de octubre de 2003 en Xalatlaco, Mex. Fotografía del autor.

La danza de los arrieros es interrumpida en intervalos donde se tienen diálogos entre los diferentes personajes, “pasándose la voz”, entre el patrón, el mayordomo, el domador de carga, los cargueros, y los muchachos, para avisarse que hay más trabajo, a lo que replican que ya están muy cansados, que la mulita consentida ya está muy apaleada, entonces el patrón les ofrece más dinero, hasta que llegan a un acuerdo y acceden a realizar el recorrido, señalando –para darse ánimos- que después de éste se van de parranda.

El acompañamiento musical es siempre con música de mariachi, por lo que es muy animada, además de que la primera mula que pasa a dejar su carga es la que trae los peroles o barrilitos de alcohol de caña, o bien, mezcal. Una vez descargada esta mula, el licor comienza a circular entre los danzantes y el público. En total dura entre cuatro y cinco horas, culminando con la comida comunitaria de lo que se prepara con las viandas que acarrean las mulas al ritmo de la danza. Al finalizar se distribuyen entre los asistentes regalos consistentes en frutas, cañas de azúcar, cubetas, coladeras y demás enseres de plástico para la cocina.

Danza del Tlaxinqui o de los Tejamanileros

El tejamanil es una especie de teja hecha con madera, actualmente solamente algunas casas lo conservan, pero sigue usándose mucho en la región para casetas de pastores en el cerro y refugios de rebaños de ovejas. Esta danza es propia de este pueblo y hace referencia a la factura del tejamanil. Su nombre en náhuatl es “Tlaxinqui”, y éste es un personaje vestido con un mameluco de plumas grises verdosas, con sombrero de palma que baila en medio de todos subido en una tarima aderezada a modo que simula un cerro y avienta dulces de cuando en cuando a los espectadores. Alrededor de él avanzan en círculo, ininterrumpidamente, una fila de mujeres y una fila de hombres en vestimenta tradicional, hombres y mujeres avanzan en la misma dirección, pero sin mezclarse. Los hombres son los leñadores y piden permiso al Tlaxinqui para cortar un árbol, pidiéndole que él les indique cuál es el que pueden derribar, pues cuando se va al monte, no se puede tomar sin pedir, pues todo lo que hay tiene dueño, si se transgrede tomando lo que se necesita sin pedirlo, pueden esperarse terribles consecuencias por tal atrevimiento. (Ver foto 4).



Foto 4. Danza del Tlaxinqui en la fiesta de San Bartolomé el 24 de agosto de 2004 en Xalatlaco, Mex. Fotografía del autor.

Como parte indispensable de esta danza se colocan segmentos de troncos, que serán cortados por los leñadores al ritmo de la danza y con esa leña se preparará la comida para todos los asistentes. El acompañamiento musical es de un solo violín tocado por un anciano que canta en náhuatl las plegarias al Tlaxinqui. (Ver foto 5).



Foto 5. Los leñadores o tejamanileros en la danza del Tlaxinqui en la fiesta de San Bartolomé el 24 de agosto de 2004 en Xalatlaco, Mex. Fotografía del autor.

Cabe señalar que este personaje –el *Tlaxinqui*– se asemeja mucho a lo que en otros pueblos llaman el *Señor del Monte* o *Juan del Monte*, o en algunas poblaciones morelenses: el *Charro Negro*. En todo caso implica conceptualmente la idea de que el monte tiene dueño y todo lo que hay en los cerros es suyo, por lo que no puede nada más llegarse y disponer de lo que uno encuentra, sino que hay que pedirlo, de lo contrario se pagarían las consecuencias de incurrir en la ira del verdadero dueño de los bienes existentes en el cerro.

Las danzas en el contexto de la fiesta de la Santa Cruz en Acatlán, Guerrero

La fiesta de la Santa Cruz en Acatlán, Gro., es la fiesta principal de dicha población, aunque su santo patrono es San Luis Obispo, éste no es considerado tan importante como lo es La Cruz. La fiesta se celebra entre el 30 de abril y el 5 de mayo, siendo el día más importante del festejo el 1° de mayo con la subida al cerro más alto de la región, donde están dispuestas tres cruces en montículos de piedras. Cabe señalar que dichas cruces no tienen nada que ver con las celebraciones de la iglesia en Semana Santa, pues se les rinde culto exclusivamente en mayo con ocasión de la Santa Cruz. (Ver foto 6).



Foto 6. La Santa Cruz ataviada para su fiesta el 1° de mayo de 2004 en Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

Se trata de una festividad agrícola de petición de lluvias, pues nos ubicamos, en relación al ciclo agrícola del maíz, en el período culmen de la

sequía, cuando las tierras comienzan a ser preparadas para la siembra que tendrá lugar con las primeras lluvias esperadas en el mes de junio. Esto es muy importante de considerarlo, pues muchos de los elementos presentes en las danzas que acompañan esta fiesta, sólo cobran sentido cuando las consideramos en este contexto. En este pueblo, como muchos más en esta región, no se vende el maíz, pues el precio en el mercado es miserable, pero todos lo siembran para autoconsumo, solamente una vez al año, de temporal. El valor simbólico del maíz es muy marcado, pues se le considera como un personaje en la vida del pueblo, y parte de las ofrendas que se hacen a la cruz son la sangre de gallos que se sacrifican, los cuales se consideran “puros”, y su pureza les viene de haber sido alimentados durante todo el año anterior a su sacrificio exclusivamente con maíz cosechado en esa tierra. (Ver foto 7). Dichos gallos son sacrificados sobre una piedra saliente en la cúspide del cerro, cerca de las cruces, son degollados restregando sus pescuezos directamente sobre la roca y la sangre chorrea por la piedra hasta la tierra, sin ser mancillada ni por instrumento cortante ni por recipiente alguno.



Foto 7. Gallos ofrendados a la Cruz para el sacrificio. 1° de mayo de 2004, Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

En el complejo festivo de estos 6 días, se realizan varias danzas que mencionaremos a continuación.

Lucha de los tigres

No se trata de una danza, sin embargo, dada su importancia, es necesario considerarla antes de la descripción de las mismas pues se trata del evento principal durante los días de la fiesta de la Santa Cruz. Los tigres son siempre varones, sean de la edad que sean, que se visten con trajes amarillos o anaranjados y dibujan con pintura negra los círculos o rayas, se usan indistintamente, y se ponen una máscara de “tigre” (aunque es evidente la referencia al jaguar) hecha con cuero de vaca seco, sin curtir, pero bellamente decorada en el exterior con bigotes, cejas y pestañas de pelo de algún animal doméstico. Los tigres rondan por el pueblo desde el 30 de abril hasta el 5 de mayo en “cuadrillas” o grupos de 6 u 8 tigres. En donde se encuentran con otra cuadrilla, se retan y pelean a puñetazos propinados exclusivamente en la cara. La pelea termina en cuanto uno de los contendientes da la espalda. Nadie puede pelear sin traje y máscara y no es permitido retirarse la máscara frente al contrincante, según explican los propios habitantes, es porque se trata de una lucha ritual, no es pelea. (Ver foto 8).



Foto 8. Tigres peleando en la cumbre del cerro. 1° de mayo de 2004, Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

En realidad, puede observarse en el transcurso de la fiesta que entre ellos se conocen con o sin máscara, y las peleas van aumentando en intensidad y violencia a medida que pasan los días pues, como refieren ellos mismos, “ya se traen ganas”. Las luchas son siempre equitativas retándose solamente entre miembros del mismo grupo generacional. Es muy interesante ver a niños de tres años tambaleándose frente a su oponente, se empujan, ambos caen y corren llorando con sus respectivas madres, pero para los padres y abuelos es un orgullo que ya sean parte activa de esta fiesta asumiendo el rol de un tigre que pelea.

Uno de los principales objetivos es que brote la sangre de los tigres, lo cual no es nada difícil, pues la máscara en su interior es tan burda y tosca que cualquier golpe, por leve que sea, araña la piel. Es muy importante enfatizar que los habitantes de este pueblo refieren que la tierra bebe esa sangre, junto con la de los gallos sacrificados narrado más arriba en este texto, y es para que devuelva la lluvia. Conceptualmente la sangre cobra relevada importancia, en el caso de los tigres no se trata de que corra en abundancia o de una manera escandalosa, basta un raspón, pero es imprescindible para un buen temporal.

Danza de Los Apaches

Se trata de una danza sumamente expresiva que recrea de una manera muy plástica la experiencia de confrontación con los embates externos que ha vivido esta población indígena en medio de poblaciones mestizas urbanizadas de alrededor.

El acompañamiento musical es con una banda de viento y los personajes son los apaches, así nombrados por ellos mismos, que representan a los indígenas de una manera muy estilizada con máscaras de lucha libre en las que se insertan grandes plumas, la vestimenta es muy colorida usando siempre capa. Aparte de éstos, encontramos a dos personajes más: un cura, vestido con sotana morada y estola verde, con una máscara blanca y bombín (a la antigua usanza eclesial); y la muerte con su guadaña, vestida de tigre y coronada de flores.

Durante el desarrollo de la danza los apaches bailan en círculo, luego hacen filas y se entrecruzan las mismas, haciendo círculo nuevamente. Mientras ellos hacen esto, el cura y la muerte se pasean uno detrás del otro entre los apaches. De tanto en tanto el cura se abalanza sobre los apaches y les pega con el pecho, es decir, los embiste cuerpo a cuerpo e inmediatamente la muerte cierne la guadaña sobre el apache golpeado, el cual cae muerto. Una vez que ya hay varios tirados en el piso, se levantan todos y siguen bailando.

Danza de Los Aires

Esta danza es de una sencillez y plasticidad impresionantes, se trata de un grupo de hombres vestidos de rojo, con máscaras y paliacates en la cabeza, todo de color rojo y avanzan siempre en fila. El acompañamiento musical es una flauta y un tambor que portan los dos primeros hombres que encabezan la fila. Todo el tiempo, emiten un gemido monótono, lastímero, se quejan todo el tiempo, es porque están llamando el agua –según lo refieren ellos mismos-. Consideran esta danza de especial importancia pues el aire es quien trae la lluvia, tanto la buena como la mala, por lo que es indispensable atenderlo ritualmente para propiciar una y evitar la otra. Es la única danza que se realiza todos los días de la fiesta. (Ver foto 9).



Foto 9. Los Aires ofrendando a la Cruz el día de su fiesta antes de iniciar su danza. 1° de mayo de 2004, Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

La forma como se efectúa es avanzar en fila, y personificar al aire, corriendo formados en línea, pero después en círculos haciendo remolinos, de pronto se dispersan, para después volverse a agrupar en filas y salir corriendo en otra dirección. Realmente ver esta danza es como ver hojas movidas por el viento. (Ver foto 10).



Foto 10. Danza de los Aires en la cumbre del cerro. 1° de mayo de 2004, Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

Danza de Los Chivos

En esta danza, los personajes centrales son los chivos y los arrieros. Los chivos se agrupan en dos grupos, los de color amarillo y los blancos. Los arrieros portan una máscara de hombre blanco barbado, con sombrero de charro, paliacates y lazo. Los chivos se dispersan y se entremezclan los de ambos colores, entonces los arrieros pasan entre ellos haciendo suertes con los lazos y agrupándolos en

filas separándolos por colores. Una vez que se encuentran formados, los arrieros encabezan las filas y caminan en círculo, hasta que los chivos se dispersan nuevamente y vuelve a empezar la secuencia. El acompañamiento musical de esta danza es con una banda de viento que sigue con dificultades el desplazamiento de los caprichosos chivos. Hay que apuntar que esta danza se realiza en los campos de cultivo, por lo que disponen de mucho espacio para moverse libremente. (Ver foto 11).



Foto 11. Arriero en la danza de los chivos. 4 de mayo de 2004, Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

Es importante señalar que esta danza representa las dificultades propias de una sociedad agrícola que queda inmersa en un contexto cultural diferente que le

resulta hostil, pues evoca la presencia indígena náhuatl –preferentemente agrícola- sumergida en una creciente expansión urbanizadora de pueblos mestizos que se dedican a la ganadería y el comercio. En la práctica cotidiana, esto se traduce en numerosas fricciones y conflictos por las constantes intromisiones de ganado en las tierras de cultivo. Este problema es muy común entre las comunidades nahuas de esta región, y se agrava porque las tierras necesarias para el cultivo no son utilizadas todas al mismo tiempo, pues se alternan para dejar “descansar” los campos de temporal, lo cual es aprovechado por los grupos mestizos aledaños para invadir las tierras de cultivo.

Danza de la Malinche

Esta danza se realiza los dos últimos días del complejo festivo de la Santa Cruz en Acatlán, Gro., a saber el 4 y 5 de mayo. Se efectúa en las calles del pueblo, acompañada por una banda de viento. El personaje central es –obviamente- La Malinche, la cual, es un varón vestido de mujer voluptuosa con una máscara de mujer blanca que trata de seducir a los hombres que encuentra en su camino. Asume su papel de mujer, pero todos saben que es un hombre, por lo que aquél que caiga en sus brazos es objeto de burla de los vecinos que acompañan de lejos la marcha de La Malinche cuidándose de que no se vuelva contra ellos en su euforia seductora. De entre los demás personajes destacan el cura y la muerte-tigre. El cura se distingue por su sotana morada, cíngulo y un sombrero negro. La muerte-tigre, es un personaje vestido de mameluco amarillo y los huesos pintados en negro son a la vez las manchas propias del tigre, porta además una sencilla máscara de este animal. El resto de los personajes son varios indígenas muy estilizados con capas y plumas en la cabeza, a los que se les denomina “apaches”. (Ver foto 12).



Foto 12. Danza de La Malinche por las calles del pueblo de Acatlán, Gro, 4 de mayo de 2004. Fotografía del autor.

Se trata de una danza muy animada, donde circula abundante alcohol provisto por los mismos encargados, no hay recato para las artimañas de La Malinche que se pavonea seductoramente y cuando atrapa a alguien lo abraza, besa y le hace ademanes sexuales, en medio de las carcajadas y burlas de los presentes. El cura y la muerte-tigre, le ayudan a La Malinche a atrapar a sus hombres, señalándole a quienes se encuentran distraídos o impidiéndoles el paso cuando éstos emprenden la huída.

Danza de los Maromeros

Esta danza se efectúa en los cinco días de fiesta de la Santa Cruz. Hay dos grupos de danzantes, uno es el de los habitantes que viven y trabajan en Acatlán, Gro., ellos visten traje de terciopelo rojo. El otro grupo de esta danza, viste con

trajes de terciopelo azul y está constituido por los migrantes que han abandonado el pueblo para vivir y trabajar en Ciudad Nezahualcóyotl en el estado de México. Cabe aquí hacer la anotación de que dadas las condiciones precarias del campo mexicano, los que buscan una cierta mejora en su nivel de vida o buscan otro tipo de oportunidades, emigran a la referida localidad en el centro del país y han establecido allí una colonia formada principalmente por habitantes provenientes de Acatlán, Gro., donde conservan el uso de la lengua náhuatl y las fechas de celebraciones religiosas. Al ser la fiesta de La Santa Cruz la celebración ritual más importante para ellos durante el año, regresan cada año al pueblo de origen y se integran completamente al festejo, siendo la única distinción percibida, la compañía de la danza de los maromeros azules.

Los danzantes bailan en fila recorriendo las calles del pueblo presididos por su estandarte (ver foro 13).



Foto 13. Los Maromeros por las calles del pueblo de Acatlán, Gro, en su camino hacia el lugar donde presentarán su danza. 4 de mayo de 2004. Fotografía del autor.

Una vez que el grupo de danzantes llega al lugar establecido para presentar su danza, instalan cuatro gruesos palos entrecruzándolos como una “X”, dos de un lado y dos del otro, viéndose de frente. Una vez puestos se tensa una cuerda en medio de las conjunciones con el fin de caminar sobre ella (ver foto 14).



Foto 14. Danza de Los Maromeros (al fondo) instalando la cuerda necesaria para danzar sobre ella. Gro, 4 de mayo de 2004. Fotografía del autor.

En la imagen referida, lo que puede apreciarse al frente es el cambio de mayordomía de La Santa Cruz, la danza de los maromeros es parte del evento. Al realizarse el cambio de mayordomía “El Mayor” de los mayordomos “salientes” entrega un cirio encendido al “Mayor” de los mayordomos “entrantes”, al tiempo que cada uno de los mayordomos “salientes” coloca un collar de cempoalxóchitl a sus homólogos “entrantes”, con estas entregas de los elementos mencionados se considera que “se pasan” el cargo, perpetuando su tradición y asegurando que las

celebraciones serán realizadas “como debe ser”, “como dicta el costumbre”. Esos cargos son considerados dentro de estas comunidades como un deber sagrado y los que están en turno interrumpen durante todo un año sus actividades cotidianas para entregarse completamente a “sacar adelante” la fiesta.

Danza de los Tlacololeros

Finalmente, describiremos la danza de los Tlacololeros. El tlacololero es un personaje que se viste con un costal viejo, porta una máscara que puede ser de hombre blanco barbado, o anciano o negro. Usa también un ancho sombrero viejo y porta un látigo de cuerdas trenzadas (ver foto 15).



Foto 15. Danza de Los Tlacololeros a su llegada al cerro con sus ofrendas para la Santa Cruz.. Gro, 1° de mayo de 2004. Fotografía del autor.

Una de sus funciones principales es abrirle espacio a los tigres que se enfrascan en combate en medio de la multitud. Como se mencionó más arriba en este texto, los tigres se retan y pelean en cualquier lugar, así pues, en medio de la aglomeración comienzan peleas a donde acuden prestos los tlacololero para abrir a latigazos un claro entre la multitud y así los tigres puedan realizar su lucha.

Tanto a su llegada al cerro, como a su regreso al pueblo, los tlacololeros saludan y se despiden de la Cruz, ofreciéndole velas, collares de cempoalxóchitl, flores de magnolia y fruta (ver foto 16).

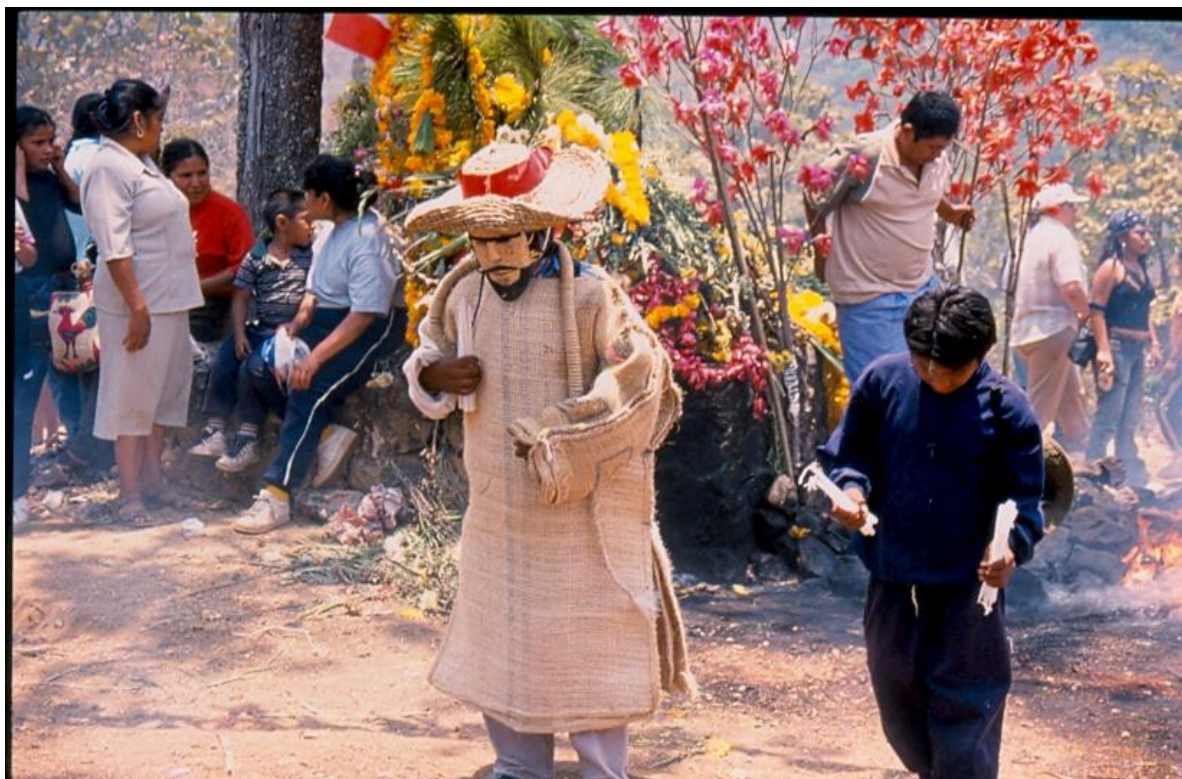


Foto 16. Tlacololero saludando a la Cruz en el cerro en su fiesta. 1° de mayo de 2004. Fotografía del autor.

En la referida foto 16, pueden verse al fondo unas ramas floridas de color rojo, esas ramas no dan esa flor, es decir, se hacen amarrando a una rama seca flores frescas con hilo de algodón. El uso que se da a esas ramas floridas es muy

singular, pues son el camino establecido para formalizar el compromiso entre parejas jóvenes. Los tigres que ya desean casarse preparan este árbol florido y lo ofrendan a la Santa Cruz el día de la subida al cerro. En el transcurso de la celebración, toman su árbol y lo entregan directa y públicamente a la mujer deseada. Si ella lo acepta el compromiso está públicamente formalizado. Si ella lo rechaza, todos lo saben y entienden que ese hombre no debe acosarla o insistir, pues la respuesta ha sido dada.

Notas conclusivas

La utilidad de estudiar estos procesos implícitos en los fenómenos religiosos en las comunidades de origen indígena, es considerar en el ámbito teórico-interpretativo la existencia de ambos sectores sociales en un contexto nacional que pretende ignorar el empuje de los grupos subalternos. En todo caso se trata de un esfuerzo por interpretar los fenómenos religiosos en contextos indígenas partiendo desde la originalidad cultural e histórica propia de esas sociedades, sin entrometer modelos ajenos a los cuales pretender ajustarlos desde realidades totalmente lejanas a sus parámetros autóctonos.

Se trata de una interpretación que permite reconocer que el otro existe, punto crucial en la forma de entender la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. Así, las culturas indígenas que se han desarrollado desde hace siglos en lo que hoy es México, han sido muy frecuentemente observadas e interpretadas desde otras lógicas, quedando generalmente confinadas a lo que el extraño diga que son, adquiriendo un lugar en un plan ya diseñado, y una caracterización no emanada de su propia voz, sino desde comparaciones con otra cosa que no es ella misma. Lo presentado en este artículo es un intento por comprender la originalidad propia de la religiosidad indígena que trata de dar cuenta de su entorno, la posición que el ser humano ocupa en él y los seres divinos que cohabitan e interactúan con el

hombre, permitiendo reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido –como grupos específicos- afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que culturalmente es tan diferente, y que tiende a la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige.

III. BATALLA CÓSMICA ENTRE SATANÁS Y SAN MIGUEL ARCÁNGEL: DANZA DE DIABLICOS EN EL DISTRITO DE LA CHORRERA, PANAMÁ

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Revista UIC- foro multidisciplinario de la Universidad Intercontinental, número 21, julio-septiembre 2011, pp. 52-55. (ISSN 1870-8218). Versión disponible en línea: <http://es.scribd.com/doc/79491753/Revista-UIC-21>

La danza de los Diablos o Diablicos en el distrito de La Chorrera en Panamá se realiza en el llamado “veranito de San Juan”, período comprendido entre el jueves de *Corpus Christi* y el domingo inmediato posterior a esta fiesta. Durante estos días tiene lugar la mencionada danza, la cual –como su nombre lo indica- tiene como personajes centrales a los Diablos, que son jóvenes de la comunidad que se visten con coloridas ropas y grandes máscaras hechas de cartón con elaboradas formas aterradoras tales como pómulos exageradamente crecidos, ojos saltones y llenos de venas marcadas en sangre, bocas llenas de colmillos filosos y obviamente no podrían faltar los cuernos que se elaboran de las formas y tamaños más variados. Es interesante mencionar que estas máscaras –por su diseño excepcional- incrementan considerablemente la estatura del Diablo (en relación con la estatura real del joven que lo personifica) y forman verdaderas cajas de resonancia que ayudan a emitir ruidos y gruñidos que el eco resalta. Esto se debe a que la máscara es casi un círculo cerrado, con una apertura donde se asoma la cara, quedando frente a ésta la cabeza completa del Diablo. El conjunto se cierra con varios trapos de vívidos colores que se colocan como bufandas en derredor de la cabeza del danzante y la unión con la máscara, lo cual da la impresión de que los Diablos están un poco encorvados y el cuello del personaje, es en realidad la cabeza del danzante, a la vez que los ojos del mismo quedan en la abertura de la boca de la máscara, por eso se da el efecto antes mencionado del aumento de estatura.

En medio de tantos Diablos, alrededor de 25, solamente hay otros dos personajes encarnados por niños, uno pequeño de aproximadamente 5 ó 6 años y otro más crecido, de unos 9 ó 10. El niño más pequeño es el “almita” y el de más edad es –evidentemente– San Miguel Arcángel. El “almita” solamente viste una túnica blanca, el Arcángel también lleva su túnica pero ceñida por el cinturón donde porta su espada, además de su aureola de alambre y escarcha amarilla y alas de plumas blancas.

La danza no se realiza en un solo lugar, sino que empieza en un lugar determinado –donde el maestro de la danza determine– y de allí se parte hacia un destino previamente establecido. En el recorrido, los Diablos avanzan en dos filas, bailando, brincando y haciendo ruidos guturales, llevan presa al “almita” y se la están llevando al infierno. Durante el recorrido, es muy interesante señalar que los Diablos asustan a los niños, los cuales provocan a su vez a los Diablos. Los grupos espontáneos y numerosos de niños jalonean las ropas de los diablos, quienes tienen un campo de visión muy reducido por la máscara, les toman el extremo de los ropajes en que están envueltos y ya corren para un lado, ya para el otro tratando de hacerlos tropezar. A su vez, los Diablos persiguen a los niños, y cuando logran separar a alguno del grupo, lo rodean y acorralan haciendo ruidos muy impresionantes a través de sus máscaras hasta que los hacen llorar “a moco tendido”, entonces no faltará la mamá que a manazos y empujones le quite los diablos de encima al pobre niño, quien una vez repuesto volverá a lanzarles objetos y jalonear los ropajes de los Diablos.

Es muy sugerente el papel de los niños en esta danza y la relación con las lágrimas de los infantes, considerando que en el “veranito de San Juan”, tiempo en que se danza, es el tiempo inicial del ciclo agrícola del maíz, referencia tal vez de otros tiempos cuando la actividad agrícola fuera predominante en la región, lo cual ya no es ahora, pues al ser actualmente zona conurbada de la Ciudad de Panamá, la urbanización ha cobrado todos los espacios disponibles. Es un tránsito de formas de vida que se ha dado en esta generación, por lo que aún se recuerdan

las fechas de siembra como referente festivo religioso, aunque ya no se realice actividad agrícola en este lugar.

Volviendo a la importancia simbólica de los niños, hay que mencionar que en el desarrollo de la danza, el “almita” es llevada al infierno por los Diablos, donde la retienen sentada en un banquito de madera hasta que entra como guerrero triunfante San Miguel Arcángel derribando a los Diablos uno por uno con su espada y rescata al alma, sacándola del infierno y “subiéndola” otra vez al mundo. La relación que puede establecerse con la agricultura es –en cierto sentido- tan obvia que parecería redundante decir que el alma estaría representando la semilla que es puesta bajo tierra y emerge triunfante. Tenemos que destacar que esto conlleva una cosmovisión agrícola donde la germinación, crecimiento y cosecha no se dan por un proceso natural independiente de voluntades divinas y humanas. Es decir, el proceso natural despersonalizado de una secuencia lógica de causas y efectos propio de una visión positivista, objetiva y materialista, está fuera de esta escena, donde la siembra y germinación de la semilla es un drama originado por una lucha entre voluntades de entes sagrados y el ser humano que participa de ese drama mediante el ritual.

Ahora bien, los personajes centrales del drama representado son Satanás y el Arcángel Miguel, por lo que quisiera traer a colación la forma como en algunas comunidades campesinas de México –en contexto indígena mesoamericano- es considerado el personaje sagrado de San Miguel y el Diabli vencido que yace derrotado bajo sus pies.

Al ser la celebración de San Miguel Arcángel el día 29 de septiembre, se ubica –dentro del ciclo agrícola de temporal en México- al final del ciclo, cuando el elote empieza a madurar para convertirse en las mazorcas que asegurarán la subsistencia del año venidero. Dependiendo de las variantes regionales, o ya está listo para cosecharse, o está en su última etapa antes de la cosecha, lo cierto es que se asocia a San Miguel con ese período de abundancia venidera, que casi se tiene, pero que aún está en riesgo. Es este personaje emblemático quien “espanta

el hambre”, como lo refieren campesinos de varias regiones del centro de México. Desde esta perspectiva y en una lógica agrícola, el Diablo derrotado por San Miguel es la sequía, la desgracia, las malas aguas, los deslaves, las plagas, en una palabra: el hambre.

Las comunidades rurales de ascendencia indígena en México, son herederas de un importante bagaje cultural y religioso de originalidad mesoamericana. En su devenir histórico, a partir de la conquista y colonización, tuvieron que integrar muchos elementos novedosos provenientes de otros contextos. En ese proceso, dichas comunidades, lejos de acatar sumisamente los nuevos parámetros impuestos por el grupo hegemónico, activa y creativamente han reformulado y resignificado esos nuevos símbolos, de tal manera que el sincretismo resultante reúne en una nueva vivencia cultural y religiosa las procedencias, tanto de uno como de otro lado. Desde esta lógica, el espacio del mundo, se convierte en una vecindad de los humanos, la naturaleza, y los divinos, en la cual, todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que – desde estos contextos- integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.

En la danza panameña que nos ocupa –sin pretender hacer comparaciones forzadas- enfatizo lo sugerente que resulta considerar –en contexto de celebración religiosa agrícola- la lucha que entablan estos dos seres numinosos en derredor del alma. Los Diablos intentando retenerla en el infierno y San Miguel luchando por sacarla. Desde mi perspectiva este drama representado a través de una danza ritual encarna y actualiza la lucha entre las fuerzas naturales y divinas que el hombre requiere para su óptimo desarrollo y las que pueden destruirlo. Dicha lucha se expresa –a través de la danza ritual- llevando al terreno de la naturaleza y lo divino el mismo modelo social que opera en la comunidad humana, con sus normas y procedimientos basados en la participación comunitaria, redes de

solidaridad, circulación de bienes y obligaciones de reciprocidad. Así pues, cada ente natural, es incorporado socialmente como parte del pueblo, y como tal, desarrolla sus funciones sociales desde la particularidad de su ser y posibilidades, las cuales se engarzan con las del ser humano, los entes divinos, los demás seres naturales que llenan el paisaje dando como resultado este mundo. Desde esta perspectiva cosmovisional, el mundo es tal y como lo conocemos, no porque repita leyes eternas inscritas en la sucesión de acontecimientos, sino porque es una red de colaboraciones entre animales, plantas, seres humanos y entes divinos. En esa red el hombre ocupa un lugar destacado como personaje primordial que posibilita este drama cósmico mediante su intervención activa a través del acto ritual.

La argumentación que presentamos implica considerar que el ritual es un elemento fundamental que contribuye a la cohesión y reproducción cultural de una comunidad. Para que esto sea posible, son necesarios muchos aspectos prácticos que requieren de una organización social minuciosa y bien establecida. Los cargos¹, en este caso el maestro de la danza y su grupo de danzantes, –con su compleja red de relaciones sociales- proveen esos aspectos y posibilitan de manera material la irrupción en el mundo real de las concepciones abstractas existentes en la cosmovisión, concepto que postula una visión estructurada y coherente del mundo natural, de la sociedad y la interrelación entre ambos². En este sentido, podemos definir la cosmovisión como: "una visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus

¹ Nos referimos a los cargos populares en contextos religiosos y/o festivos populares, pueden tener una gran variedad de nombres: mayordomos, fiscales, diputados, cargueros, encargados, regidores, etc. En todo caso son las organizaciones que coordinan el esfuerzo colectivo en una celebración que es común a todos los habitantes de la comunidad. La danza de los Diablicos coordinada por el Maestro de la Danza se convierte en un *continuum* que a los ojos de los habitantes pareciera no tener principio ni fin, pues sus orígenes parecen perderse en la penumbra del tiempo y se da por supuesto que seguirá realizándose como debe ser. Esta organización social garantiza la continuidad en la vida ritual comunitaria pues se da la institucionalización del esfuerzo colectivo, la cual facilita que el ritual, con todos sus elementos constitutivos, como danzas, trabajo conjunto, paseos, comidas comunitarias, etc., continúe desarrollándose sin el riesgo de una eventual interrupción si la organización dependiera de la iniciativa de particulares aislados.

² Cfr. Broda, 1991.

nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”³.

El ritual, pues, es la expresión históricamente concreta y socialmente visible de la cosmovisión. El rito no desaparece, pero tampoco permanece estático, sino que se reformula y se reorganiza según las necesidades concretas y cambios que experimenta un grupo social. El ritual plasma en la vivencia social la cosmovisión, es decir, establece el vínculo entre las concepciones abstractas proporcionadas por la cosmovisión y los hombres concretos. Implica una activa participación social e incide sobre la reproducción de la sociedad. Por su parte Báez-Jorge señala que: “a partir del ritual se distribuyen responsabilidades y derechos; se regulan reciprocidades, y se fortalece la identidad con la comunidad étnica”⁴.

Los procesos sociales que se entrecruzan en la dinámica ritual, posibilitan la vigorización y el desarrollo de las redes sociales que cohesionan a la comunidad y optimizan su funcionamiento en lo económico y político. Esto favorece la integración de los individuos y los grupos dentro del pueblo, fortaleciendo los lazos de parentesco o amistad, y ampliando las posibilidades de establecer nuevos nexos tanto al interior, como al exterior del mismo.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva en estas actividades rituales crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo.

Impulsado por su propia lógica interna, el ritual engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

³ Broda 2001, p. 16.

⁴ Báez-Jorge, 2000. p. 59.

Referencias bibliográficas

- BRODA, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en: Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, pp. 461-500, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México. 1991.
- BRODA, Johanna, "Introducción" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 15-45, CONACULTA-FCE, México. 2001.
- BÁEZ-JORGE, Félix, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 2000.

IV. El ritual y la fiesta de la Cruz en Acatlán, Guerrero

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Revista Elementos, BUAP, Número 86, vol. 19, abril-junio de 2012, pp. 33-40. (ISSN 0187-9073).

Número completo de la revista:

<http://www.elementos.buap.mx/num86/htm/elem86.htm>

Artículo individual: <http://www.elementos.buap.mx/num86/pdf/33.pdf>

Introducción

Las comunidades campesinas de origen indígena en México, son herederas de un importante bagaje cultural y religioso de originalidad mesoamericana. A lo largo de los años, haciendo frente a avatares históricos bastante severos, han logrado sobrevivir –hasta épocas contemporáneas- como grupos sociales culturalmente diferenciados, preservando su propia identidad en medio de un contexto social más amplio, homogeneizado y homogeneizante, que generalmente les resulta hostil. En este devenir histórico signado por la desigualdad y el menosprecio, se han valido de distintas estrategias sociales que les han redituado en cohesión interna y fortalecimiento de redes de solidaridad, no sólo al interior de sus comunidades singulares, sino como regiones que se engarzan en conjunto. Uno de esos elementos que les han servido como vehículo de preservación de su memoria y configuración de su identidad es el ritual. Cabe señalar que al proponer este acercamiento, será necesario sentar ciertas bases teóricas que nos sirvan como referente del fenómeno social que presentamos, lo cual haremos después de presentar los datos etnográficos de la fiesta de la Santa Cruz en Acatlán, Guerrero.

La fiesta de la Santa Cruz en Acatlán, Gro.

La comunidad de Acatlán en el estado de Guerrero es hablante del náhuatl, los que acuden a la escuela aprenden como segundo idioma el español, aquellos que no tuvieron la oportunidad de asistir a las aulas, aprenden lo básico del español en la interacción necesaria fuera del pueblo para realizar actividades de comercio. La fisionomía del pueblo es la de una zona semiurbanizada, con las calles principales pavimentadas, hay electricidad, drenaje, teléfono y agua entubada en la zona céntrica, pero una vez que se deja el cuadrante principal, se da paso a los caminos de terracería, las líneas improvisadas de mangueras que llevan el agua desde los arroyos y ojos de agua hasta las casas.

Fuera de los límites del pueblo, están los campos de cultivo, donde se siembra maíz y a la par, en las mismas milpas, frijol y calabaza. La actividad agrícola se realiza una vez al año, es decir, es cultivo de temporal, empezando la preparación de las tierras entre febrero y abril, la siembra en mayo y la cosecha entre los meses de septiembre y noviembre, dependiendo de la altura en la que se realice la siembra, pues los terrenos planos son escasos, por lo que se recurre a las laderas de los cerros. Dada esta característica del terreno, el uso de maquinaria agrícola es muy limitado, siendo lo más común la siembra con coa en las laderas y con la ayuda de yuntas en las partes planas o en las pendientes menos pronunciadas.

La producción de maíz en esta zona es exclusivamente para autoconsumo, pues los precios en el mercado de esta gramínea, no hacen viable su explotación comercial. Una buena cosecha garantiza el consumo de esta base alimenticia, tanto para humanos como para los animales domésticos.

La fiesta de la Santa Cruz, se celebra entonces en el contexto de la preparación a la siembra anual, de la cual dependerá el consumo de maíz para todo el año. Inicios de mayo es el culmen de la época de sequía y a finales de este mes se aguardan las primeras lluvias que marcarán el comienzo de la esperada siembra. Todos podemos imaginar lo que pasaría si esas lluvias no llegaran, pues

no hay ninguna posibilidad de regadío artificial en la región y las actividades económicas en este pueblo son más bien complementarias a la actividad agrícola, es decir, el sustento se garantiza con la cosecha de temporal y en los meses del año en que no se cuida la milpa, se comercia, se emigra temporalmente o se contratan como peones en las ciudades vecinas.

En este sentido, es muy importante señalar que una constante en el movimiento migratorio de este pueblo, junto con algunos otros de la zona, es hacia Ciudad Nezahualcóyotl en el estado de México, donde se han congregado en grupos que mantienen la lengua náhuatl, y el vínculo con las festividades del pueblo, siendo la fiesta de la Santa Cruz una fecha obligada de regreso al pueblo para participar de los festejos en el lugar de origen. Estos grupos de migrantes se dedican en Ciudad Nezahualcóyotl a la “pepena” de la basura, actividad que les retribuye lo suficiente para mantenerse en el exilio y mantener a los familiares dependientes que se quedan en Acatlán.

El complejo festivo en derredor de la Santa Cruz se desarrolla entre el 30 de abril y el 5 de mayo, en estos días el festejo principal se lleva a cabo el día 1° de mayo y es la *subida al cerro*. Comienza muy temprano, alrededor de las cuatro de la mañana, para “ganarle” al sol. Se llega a la cúspide del cerro más alto de la zona aproximadamente a las once de la mañana. Allí se encuentran permanentemente tres cruces que –con ocasión de la fiesta- son ricamente ataviadas con collares de cempoalxóchitl (ver foto 1)¹.

Al llegar cada persona a la cumbre del cerro se saluda a cada una de las tres cruces, tocándola, persignándose, colocándole el collar de cempoalxóchitl, una bandera de México, y ofreciéndole frutas, incienso y velas chorreadas que se colocan en el piso frente a los montículos de piedras que sostienen las cruces (ver foto 2).

¹ Las fotografías aparecen todas juntas al final de este texto.

Como puede verse en las dos fotos anteriores, a la Cruz se le ata un cendal, el cual es colocado a la altura de la cintura si consideramos a la Cruz como una figura antropomorfa con los brazos extendidos. Ese cendal es preparado por las mujeres de la casa y el uso ritual que se le da es colocárselo al cadáver para que sea enterrado con él. No puede ser usado un cendal nuevo que no haya estado en contacto con la Cruz el día de su fiesta. Cada familia lleva por lo menos uno y los van amarrando uno sobre otro hasta formar un voluminoso atado. El resto de ofrendas permanecen con la Cruz hasta que se desintegran, pero este cendal es retirado por cada familia a la hora de volver a casa y se guarda como algo sagrado hasta que llega el momento de usarlo en el transcurso del año, o volverlo a poner en la Cruz en la siguiente fiesta de mayo.

Una de las actividades principales en el entorno festivo de la Santa Cruz, es la “pelea de los tigres”, los cuales, son habitantes del pueblo, varones, que se visten de “tigres” y portan una máscara de cuero simulando la faz de este felino. Aunque es evidente que la referencia es al jaguar, como lo dejan ver las propias máscaras que muestran las manchas circulares características de este mamífero. Pelear, en este contexto ritual, se considera un honor y un privilegio, pues como lo refieren ellos mismos “la tierra tiene sed y bebe nuestra sangre”. Las peleas se efectúan en cualquier lugar donde dos tigres se encuentran y termina en cuanto uno de los dos contendientes sale del círculo que se forma por los espectadores. No está permitido pelear sin máscara, y en la lucha solamente pueden darse golpes con los puños en la cara. Una vez que termina una pelea no se deben desenmascarar los contendientes frente al adversario, pues se supone que no es una lucha personal sino ritual, lo cierto es que conforme avanzan los días las peleas se hacen más encarnizadas y violentas, la gente dice que “ya se traen ganas”, puesto que todos se reconocen a pesar de la máscara (ver foto 3).

Estos tigres que pelean, hacen una ofrenda especial a la Cruz, consistente en gallos “puros”, y la pureza les viene de haber sido alimentados durante todo el año anterior exclusivamente con maíz sembrado y cosechado en esa tierra, y por

otro lado, de haber sido aislados para que no “conocieran gallina”. Estas aves serán destinadas para el sacrificio y posterior consumo por los asistentes a la celebración. Los dueños de estos gallos les hablan y explican que es necesario que mueran, pues la tierra “tiene sed”, igual que los animales, las plantas y las gentes, por eso van a morir y la tierra beberá su sangre para que pueda llover y vuelvan a tener maíz para seguir viviendo. Es realmente muy emotivo ver a los tigres cargando su respectivo gallo, acariciándolo y diciéndole suavemente lo que les va a pasar y explicándoles por qué tiene que ser así. Una vez que el animal es ofrendado al pie de la Cruz, ya nadie puede tocarlo, excepto los encargados del sacrificio que los llevarán a la piedra llegado el momento (ver foto 4).

Los gallos son sacrificados en un monolito saliente que está en la parte plana de la cumbre, dicha piedra tiene una forma triangular, lo que le da una saliente filosa de manera natural. Sobre esa saliente se restriega el cuello de los gallos y se deja correr la sangre sobre la piedra, para que sea finalmente absorbida por la tierra. Nótese que la sangre no se contamina con la mediación de ningún instrumento como cuchillo o recipiente que la contenga, sino que es directamente ofrendada a la tierra a través de la mencionada saliente rocosa, la cual también recibe sus ofrendas rituales consistentes en flores, velas y collares de cempoalxóchitl (ver foto 5).

Una vez que los gallos han sido sacrificados, son entregados a las mujeres para que los desplumen y preparen para la comida comunitaria. Se preparan en caldo blanco aderezado solamente con chile verde, sal y cebolla.

Los tigres que pelean en esta fiesta, que son solteros y ya quieren casarse, ofrendan también un árbol con flores rojas. Dicho árbol es ensamblado, pues está formado por una rama seca a la que anudan numerosas flores rojas que se recolectan en las riveras del río, a unas tres horas de caminata del pueblo. Los jóvenes que ya desean contraer nupcias, viajan de noche a preparar su árbol y emprenden el regreso de madrugada para evitar que sus flores se marchiten con el calor del sol. Ofrendan su árbol a la Cruz y posteriormente –en el transcurso de

la fiesta- lo toman para entregárselo a la mujer de su elección, si ella lo recibe, está comprometida con ese hombre frente a toda la comunidad, si lo rechaza, él está rechazado frente a todos, por lo que todos saben que ese hombre no tiene nada que hacer rondándola e importunándola nuevamente (ver foto 6).

Una parte importante de esta fiesta, es las ofrendas a “los aires”, los cuales son considerados como personajes traviesos y pequeños, como niños, que son caprichosos y volubles, pero indispensables para un buen temporal, pues el aire es quien trae tanto el agua buena como mala (tormentas, granizo, inundaciones). El culto a los aires se realiza mediante “la danza de los aires”, la cual, es de una sencillez y plasticidad impresionantes, se trata de un grupo de hombres vestidos de rojo, con máscaras y paliacates en la cabeza, todo de color rojo y avanzan siempre en fila. El acompañamiento musical es una flauta y un tambor que portan los dos primeros hombres que encabezan la formación. Todo el tiempo, emiten un gemido monótono, lastímero, se quejan continuamente, es porque están llamando el agua –según lo refieren ellos mismos-. Consideran esta danza de especial importancia pues el aire, como ya lo mencionamos, es quien trae la lluvia, buena y mala, por lo que es indispensable atenderlo ritualmente para propiciar una y evitar la otra. Es la única danza que se realiza todos los días de la fiesta (ver foto 7). La forma como se efectúa dicha danza es avanzar en fila, y personificar al aire, corriendo formados en línea, pero después en círculos haciendo remolinos, de pronto se dispersan, para después volverse a agrupar en filas y salir corriendo en otra dirección. Realmente ver esta danza es como ver hojas movidas por el viento (ver foto 8).

Al atardecer, empieza el descenso del cerro, después de haberse despedido de las cruces y de retirar sus respectivos cendales, las familias inician el regreso al pueblo, donde se dirigen al templo parroquial y literalmente toman la iglesia, realizando un convite en su interior con pozole preparado por los mayordomos y una banda que se coloca en la azotea de la iglesia (ver foto 9).

Es notorio que los cinco días de celebraciones a la Santa Cruz, no hay presencia de clero en el pueblo, pues el párroco y su vicario se van de vacaciones esos días. Sobra decir que el resto del año las relaciones entre presbíteros y feligresía son por demás tensas y muy conflictivas.

Los días siguientes a la *subida al cerro* continúan las celebraciones con diferentes danzas y actividades propias de los campesinos en cavernas, abrigos rocosos, ojos de agua, campos de cultivo. De entre todas estas actividades sólo haré referencia –por su importancia- al cambio de mayordomía, la cual se realiza el día 4 de mayo en la casa del mayordomo mayor entrante. Allí, el grupo de mayordomos salientes, le entrega al grupo de mayordomos entrantes un collar de panes y cempoalxóchitl como signo del cargo que reciben en una sucesión inmemorial. El mayor saliente le entrega al mayor entrante un cirio encendido, con lo cual el cargo queda transmitido (ver foto 10).

Como puede notarse con lo hasta ahora expuesto, en esta actividad ritual, se imbrican de manera indisociable elementos provenientes del cristianismo (la fiesta de la Santa Cruz), con otros de identidad nacional mexicana (las banderas ofrendadas a la Cruz), con otros de carácter indígena de cuño mesoamericano (la sangre, peticiones de lluvia y contrato con el aire), así mismo se anuda lo económico (el inicio de la siembra del maíz, base del sustento anual), con lo social (las redes de solidaridad necesarias para llevar a la praxis el ritual). Junto con estas dimensiones de la vida social, se articulan los elementos propios de la vida ordinaria humana, como: la convivencia, el trabajo, el matrimonio, la muerte.

Es precisamente en esta interconexión entre los diferentes aspectos de la vida social donde tenemos que reconocer la complejidad de la realidad socio-cultural que es única e indivisible. Tal vez podamos desde el ámbito teórico pretender la escisión de diferentes aspectos para un análisis más cómodo, pero en la vida real, cada aspecto interactuante que conforma una cultura es imposible de desarticularse con los demás que juntos forman el entramado social de un pueblo.

Así pues, en la conformación de la religiosidad de un grupo social, no pueden obviarse los antecedentes históricos que determinan la posición social de un grupo, que a su vez, se encuentra inmerso en una realidad social más amplia en la cual se juega la distinción entre lo propio y lo ajeno, generando identidad, mecanismos de sobrevivencia y formas concretas de existencia social. La vivencia religiosa anuda muchos hilos de este complejo entramado socio-cultural, por lo que no puede considerarse como un tema aislado y desconectado del proceso identitario y de generación de cultura de un pueblo.

Bases teóricas para una sugerencia de interpretación de este fenómeno religioso sincrético

En el entramado que subyace en la religiosidad popular en contextos culturales indígenas, se llevan a cabo procesos de resignificación, que desembocan en un sincretismo, donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio contexto cultural y tradición. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos –en el contexto campesino descrito en este trabajo- los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, y considerando el uso que se hace de ellos, de acuerdo a los poderes que se les otorgan, de católicos no les queda sino el nombre.

Así pues, la especificidad de las prácticas religiosas populares indígenas en nuestro caso, podemos explicarla como el resultado de un fenómeno sincrético que posibilita una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales. El concepto que nos ayuda a dar cuenta de dicho proceso social, histórico-dialéctico, es el de *sincretismo*, entendido *no* como una miscelánea incoherente e inoperativa de "pedazos" provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social

conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido. Para profundizar en este concepto, me adhiero aquí a la propuesta de Johanna Broda para definir el sincretismo, cuando apunta:

Propongo definir el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza -sobre todo en un contexto multiétnico-. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista. (1)²

Entonces dicha especificidad de la práctica religiosa popular en contextos indígenas es producto de un proceso histórico. La coherencia de esta síntesis está dada por la cosmovisión que articula la concepción que se tiene del mundo, y los entes que lo habitan, donde se encuentran animales, plantas, hombres y los entes divinos que se vinculan directa o indirectamente con el control de las fuerzas naturales.

El espacio del mundo, se convierte en una vecindad de los hombres, la naturaleza, y los divinos, en la cual, todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que –desde estos contextos- integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.

Siguiendo este orden de ideas, es comprensible que la religiosidad popular en contextos indígenas se caracterice frente a su contraparte oficial como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los

² Las notas aparecen referidas al final del texto.

problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etc. Por esto, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos, alcanzan su máximo grado de resonancia.

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular indígena como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico.

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que estas poblaciones campesinas de origen indígena mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel pueblo, sino en un grupo de pueblos vecinos que forman un conjunto diferenciable de los que no comparten esta visión.

La fiesta se convierte así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas –tanto en lo religioso, como en lo civil-, luchas por el poder –frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones del propio pueblo-. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas en un entorno regional.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente

común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo.

Impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Este problema tiene que ver directamente con la identidad, la cual, se ha definido como el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás, dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (2). Es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y orientan sus representaciones y acciones. La identidad se construye y se reconstruye constantemente en los intercambios sociales (3). Desde esta perspectiva la etnicidad aparece como un recurso identitario crucial que se refiere a la construcción de los individuos y sus colectividades.

Al señalarse que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático sino siempre sujeta al cambio, así que conviene entender la identidad como proceso de identificación, como bien lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal:

[...] la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material. (4).

También el mismo Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que “la identidad no debe

concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas” (5).

Por su parte, Félix Báez considera que “la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto” (6).

Desde esta perspectiva teórica tenemos que situarnos en una concepción dinámica de la cultura. Así pues, consideramos que la cultura no es algo estático que se conservaría inmutable a través del tiempo, sino un proceso sumamente dinámico y complejo de mecanismos de apropiación, adaptación, interpretación y reinterpretación constante (7).

Conclusión

Los rituales campesinos celebrados en medio de las fiestas de los santos en comunidades de origen indígena en México, funcionan como un elemento que cohesiona a la comunidad, fortaleciendo redes de solidaridad y consolidando lazos de identidad, coadyuvando a la reproducción cultural de estos grupos. La celebración ritual en este tipo de sociedades, articula las dinámicas sociales, políticas y económicas, dando por resultado una vivencia religiosa que apuesta por esta realidad inmanente, y cuya diferencia y originalidad exige interpretarla desde sus propios parámetros culturales. En esta celebración religiosa se integra la Cruz, la bandera mexicana –pues el complejo festivo llega hasta el 5 de febrero, fiesta nacional-, la petición de lluvias en el inicio del ciclo agrícola del maíz y la formalización de petición de matrimonio entre los jóvenes de la comunidad, todo en derredor de la Santa Cruz, quien es integrada como personaje vivo del pueblo presente en su cuerpo de madera.

Lo presentado en este artículo es un intento por comprender la originalidad propia de la religiosidad indígena que trata de dar cuenta de su entorno, la posición que el ser humano ocupa en él y los seres divinos que cohabitan e interactúan con el hombre, permitiendo reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido –como grupos específicos- afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que culturalmente es tan diferente, y que tiende a la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige.

Referencias Bibliográficas

- 1.- Broda J. Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días. *Diario de Campo* 93 (2007) 68-77. 73.
- 2.- Cfr. Giménez G. "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural" en Rosales R. (coord.), *Globalización y regiones en México*, UNAM/Porrúa, México (2000) 19-50.
- 3.- Cfr. Giménez G. "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural" en Rosales R. (coord.), *Globalización y regiones en México*, UNAM/Porrúa, México (2000) 19-50; y Bartolomé MA, *Gente de costumbre y gente de razón*, s. XXI-INI, México (1997).
- 4.- Aguado JC y Portal MA, *Identidad, ideología y ritual*, UAM, México (1992) 46.
- 5.- Giménez G. "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa" en Batalla G. (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México (1993) 72.
- 6.- Báez-Jorge F. *Entre los nagueles y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa (1998) 85.
- 7.- Cfr. Good C. "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero" en: Broda J. y Báez-Jorge F. (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA-FCE, México (2001) 239-297.

FOTOGRAFÍAS



Foto 1. La cruz ataviada para su fiesta el 1° de mayo de 2004 en la cumbre del cerro. Acatlán, Gro. Fotografía del autor.

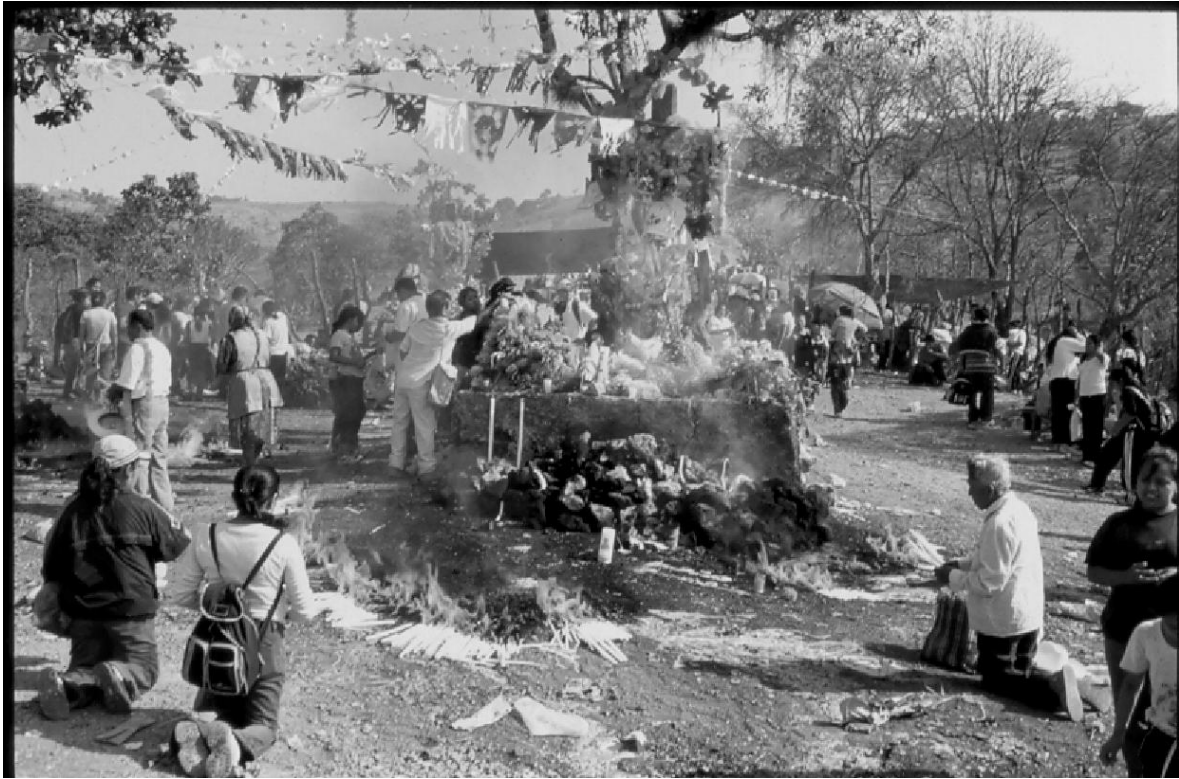


Foto 2. Saludando a la Cruz en el día de la “Subida al cerro”. Acatlán, Gro. 1° de mayo de 2004. Fotografía del autor.



Foto 3. La pelea de “los tigres”. Acatlán, Gro. Del 1 al 6 de mayo de 2004. Fotografía del autor.

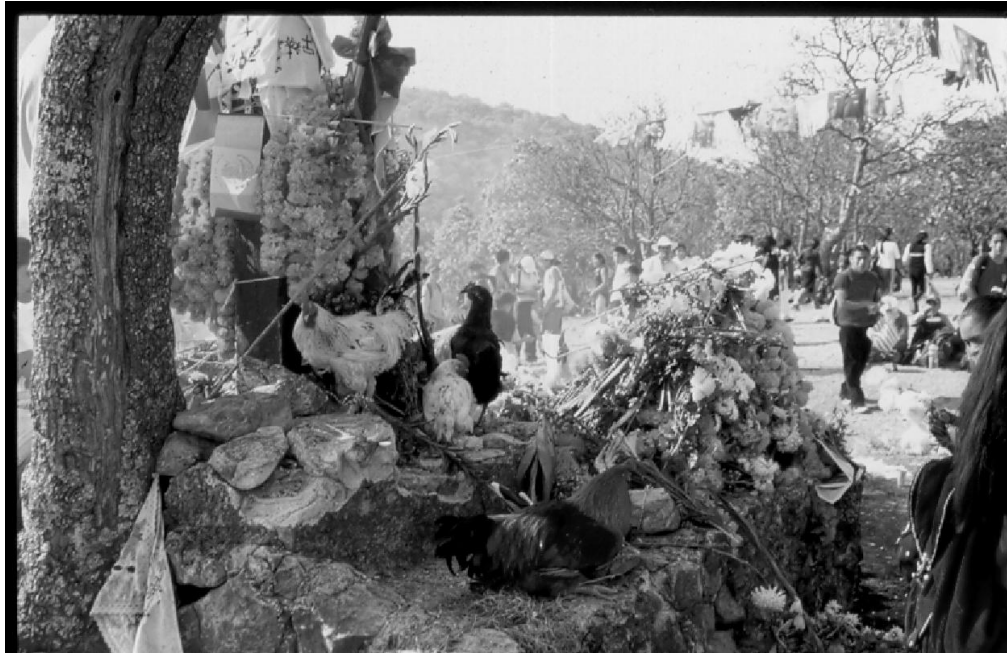


Foto 4. Los gallos destinados al sacrificio al pie de la Cruz. Acatlán, Gro. 1° de mayo de 2004. Fotografía del autor.



Foto 5. Piedra del sacrificio con la sangre de los gallos. Acatlán, Gro. 1° de mayo de 2004. Fotografía del autor.



Foto 6. Un tigre se dirige a entregar su árbol florido a la mujer que desea desposar en la fiesta de la Santa Cruz en la cima del cerro. Acatlán, Gro. 1° de mayo de 2004.. Fotografía del autor.



Foto 7. Los “aires” ofrendando a la Cruz tras su llegada a la cumbre del cerro. Acatlán, Gro. 1° de mayo de 2004. Fotografía del autor.



Foto 8. La danza de los aires avanzando en fila. Acatlán, Gro. 1 al 6 de mayo de 2004. Fotografía del autor.



Foto 9. Banda en la azotea de la Parroquia durante la cena ofrecida en el templo por los mayordomos una vez terminada la fiesta en el cerro. Acatlán, Gro. 1° de mayo de 2004. Fotografía del autor.



Foto 10. Ceremonia de cambio de Mayordomía de la Santa Cruz. Acatlán, Gro. 5 de mayo de 2004. Fotografía del autor.

V. LA PALABRA INDÍGENA: EL ARTE DE FORMAR ROSTROS Y CORAZONES. (LOS *HUEHUETLAHTOLLI* ANTES Y AHORA, EN LA POESÍA Y EL RITUAL)

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Revista Kinkabán, número 3, enero-junio de 2013, pp. 9-16. (ISSN: 2007-3690).

Versión disponible en línea:

http://www.ceicum.org/Contenido_KinKaban03.aspx (revista completa)

<http://www.ceicum.org/datos/2013-1/PDF/Alfonso-Gomez-k3.pdf> (artículo específico)

Introducción

Los *huehuetlahtolli*, literalmente significan “palabra de los viejos” en náhuatl. Son una expresión literaria llena de belleza poética y de un marcado y profundo carácter ético. Conocemos varios ejemplos de estas expresiones lingüísticas gracias a los cronistas del s. XVI que registraron varios de estos discursos festivos y llenos de una propuesta moral, sentido existencial y valores culturales. Dichos ejemplos provienen directamente de informantes indígenas que los conocieron y vivieron en época prehispánica. Sin embargo, desde la etnografía contemporánea, es posible encontrarnos aún en comunidades indígenas, o bien de origen indígena, con formas de expresión oral pronunciadas en contextos rituales y expresiones poéticas en lenguas indígenas, que recuerdan mucho a la forma y estilo de los *huehuetlahtolli*. Encontramos en estas elevadas palabras, una preocupación constante por *forjar rostros ajenos y de humanizar el querer de la gente*. Se constituyen así, en repositorios de las ideas más excelsas de esta cultura náhuatl dirigidas a la acción en la noble empresa de *formar rostros y corazones*, es decir, una colectividad de seres humanos con rasgos y aspiraciones bien definidas.

Sería difícil sostener la aseveración de que los nahuas crearon y consolidaron lo que es hoy en día un sistema educativo, pero ciertamente se

puede afirmar que llegaron a la creación de algo similar a lo que hoy denominamos así, en una preocupación por *forjar rostros ajenos y de humanizar el querer de la gente*. Se trataba de la *Tlacahuapahualiztli* o arte de criar y educar a los hombres. Como en todos los pueblos cultos, los nahuas trataron por medio de la educación comunicar a los nuevos seres humanos la experiencia y la herencia intelectual de las generaciones anteriores, con el fin de capacitarlos y formarlos en el plano personal e incorporarlos eficazmente a la vida de la comunidad, conservando su tradición y transmitiendo así su cultura de generación en generación.

Entre los nahuas se atendía especialmente a la incorporación de los nuevos seres humanos a la vida y objetivos supremos de la comunidad, lo cual no llegaba a ser una absorción de la individualidad por parte del grupo. Se trataba de *formar el rostro y el corazón*, como elementos que configuraban a la persona y señalaban la unicidad del individuo. Esa era la tarea de los *tlamatinime*ⁱ, los cuales eran los sabios encargados de velar por que los hombres forjaran su rostro y corazón, tal y como se expresa en el Códice Florentino:

“El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahúma.
un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados.
suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él
son los códices.
él mismo es escritura y sabiduría.
es camino, guía veraz para otros.
conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos.
el sabio verdadero es cuidadoso como un médico y guarda de la tradición.
suya es la sabiduría transmitida, él es quien la enseña, sigue la verdad.
maestro de la verdad, no deja de amonestar.
hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una
cara una personalidad, los hace desarrollarla.
les abre los oídos, los ilumina.
es maestro de guías, les da su camino,
de él uno depende.
pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos,
cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara, una personalidad.
se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena.
aplica su luz sobre el mundo.

conoce lo que está sobre nosotros y la región de los muertos. es hombre serio.
cualquiera es confortado por él, es corregido, es enseñado.
gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza.
conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura.” (León Portilla 1993: 65).

Los Huehuetlahtolli registrados en las fuentes del s. XVI

Los testimonios de la palabra indígena recogidos por algunos Cronistas de Indias, conocidos como *huehuetlahtolli*, son de sumo interés aquí, pues ellos dan fe de lo que hasta antes del advenimiento de los europeos este pueblo entendía por *forjar el rostro y el corazón*. Así mismo, el estilo indígena de transmitir sus reflexiones a través de la poesía, me hace incluir en este artículo algunos de estos recursos con el fin de presentar su visión específica con respecto a la forma de considerar al ser humano y qué es lo valioso en la vida de éste, de tal manera que aunque parezca excesivo el transcribirlos íntegros, no considero que sea un abuso, pues es indispensable para una mayor comprensión.

Recordemos que en el mundo indígena prehispánico, una primera educación era dada a los niños en el seno familiar y apuntaba hacia la fortaleza y autocontrol, lo cual se inculcaba a los niños de manera práctica y por consejos. Dichos consejos se contenían en los *huehuetlahtolli* o palabras de los viejos, usados en las diferentes circunstancias especiales de la vida y contenedores de una sabiduría extraordinaria expresada en una bella forma poética, donde se incluían elementos morales y éticos que marcaban los límites de la libertad individual. Así pues, los *huehuetlahtolli*, son de suma importancia porque nos permiten ver en ellos la guía en los ideales de educación, cultura y concepción de lo humano que tenían estos pueblos. Veamos algunos ejemplos:

Del Códice Florentino, libro VI, folios 74v.-75r, encontramos las palabras que el padre le dice a su hija aconsejándole cómo debe actuar. Invito al lector a

considerar no solamente el contenido del discurso, sino la suave y gentil forma de expresarlo:

“Aquí estás, mi hijita, mi collar de piedras finas, mi plumaje de quetzal, mi hechura humana, la nacida de mí. Tú eres mi sangre, mi color, en tí está mi imagen.
Ahora recibe, escucha: vives, has nacido, te ha enviado a la tierra el señor Nuestro, el Dueño del cerca y del junto, el hacedor de la gente, el inventor de los hombres. Ahora que ya miras por ti misma, date cuenta. Aquí es de este modo: no hay alegría, no hay felicidad. Hay angustia, preocupación, cansancio. Por aquí surge, crece el sufrimiento, la preocupación.
Aquí en la tierra es lugar de mucho llanto, lugar donde se rinde el aliento, donde es bien conocida la amargura y el abatimiento. Un viento como de obsidianas sopla y se desliza sobre nosotros.
Dicen que en verdad nos molesta el ardor del sol y del viento. Es éste lugar donde casi perece uno de sed y de hambre. Así es aquí en la tierra.
Oye bien, hijita mía, niñita mía: no es lugar de bienestar en la tierra, no hay alegría, no hay felicidad. Se dice que la tierra es lugar de alegría penosa, de alegría que punza. Así andan diciendo los viejos: para que no siempre andemos gimiendo, para que no estemos llenos de tristeza, el Señor Nuestro nos dió a los hombres la risa, el sueño, los alimentos, nuestra fuerza y nuestra robustez y finalmente el acto sexual, por el cual se hace siembra de gentes. Todo esto embriaga la vida en la tierra, de modo que no se ande siempre gimiendo. Pero, aun cuando así fuera, si saliera verdad que sólo se sufre, si así son las cosas en la tierra, ¿acaso por esto se ha de estar siempre con miedo? ¿Hay que estar siempre temiendo? ¿Habría que vivir llorando? Porque se vive en la tierra, hay en ella señores, hay mando, hay nobleza, águilas y tigres. ¿Y quién anda diciendo siempre que así es en la tierra? ¿Quién anda tratando de darse muerte? Hay afán, hay vida, hay lucha, hay trabajo. Se busca mujer, se busca marido.
Pero, ahora, mi muchachita, escucha bien, mira con calma: he aquí a tu madre, tu señora, de su vientre, de su seno te desprendiste, brotaste.
Como si fueras una yerbita, una plantita, así brotaste. Como sale la hoja, así creciste, floreciste. Como si hubieras estado dormida y hubieras despertado.
Mira, escucha, advierte, así es en la tierra: no seas vana,

no andes como quiera, no andes sin rumbo. ¿Cómo vivirás?
¿Cómo seguirás aquí por poco tiempo? Dicen que es
muy difícil vivir en la tierra, lugar de espantosos conflictos,
mi muchachita, palomita, pequeñita...
Ahora es buen tiempo, todavía es buen tiempo, porque
todavía hay en tu corazón un jade, una turquesa. Todavía
está fresco, no se ha deteriorado, no ha sido aún torcido,
todavía está entero, aún no se ha logrado, no se ha
torcido nada. Todavía estamos aquí nosotros tus padres
que te metimos aquí a sufrir, porque con esto se
conserva el mundo. Acaso así se dice: así lo dejó dicho, así
lo dispuso el Señor Nuestro que debe haber siempre, que
debe haber generación en la tierra...
He aquí otra cosa que quiero inculcarte, que quiero comunicarte
mi hechura humana, mi hijita: sabe bien, no hagas
quedar burlados a nuestros señores por quienes naciste.
No les eches polvo y basura, no rocíes inmundicias sobre su historia:
su tinta negra y roja, su fama...
No como si fuera en un mercado busques al que será
tu compañero, no lo llames, no como en primavera lo
estés ve y ve, no andes con apetito de él. Pero si tal vez tú
desdeñas al que puede ser tu compañero, el escogido del
Señor Nuestro. Si lo desechas, no vaya a ser que de ti se burle,
en verdad se burle de ti y te conviertas en mujer pública...
Que tampoco te conozcan dos o tres rostros que tú hayas visto.
Quienquiera que sea tu compañero, vosotros,
juntos tendréis que acabar la vida. No lo dejes, agárrate de él,
cuélgate de él, aunque sea un pobre hombre, aunque sea sólo
un aguilita, un tigrillo, un infeliz soldado, un pobre noble,
tal vez cansado, falto de bienes, no por eso lo desprecies.
Que a vosotros os vea, os fortalezca el Señor Nuestro,
el conocedor de los hombres, el inventor de la gente,
el hacedor de los seres humanos.
Todo esto te lo entrego con mis labios y mis palabras.
Así, delante del Señor Nuestro cumplo con mi deber.
Y si tal vez por cualquier parte arrojas esto, tú ya lo sabes.
He cumplido mi oficio, muchachita mía, niñita mía.
Que seas feliz, que Nuestro Señor te haga dichosa.”
(León Portilla y Silva 1993: 15-19).

Concluyendo la amonestación del padre, continuaba la madre diciendo a su
hija lo siguiente, reforzando y complementando lo que ya había dicho su marido:

“Tortolita, hijita, niñita, mi muchachita. Has recibido, has

tomado el aliento, el discurso de tu padre, el señor, tu señor.
Has recibido algo que no es común, que no se suele dar
a la gente; en el corazón de tu padre estaba atesorado, bien guardado.
En verdad que no te lo dio prestado, porque tú eres
su sangre, tú eres su color, en ti se da a conocer. Aunque
eres una mujercita, eres su imagen...
Pero sólo te diré algo, así cumpliré mi oficio. No
arrojes por parte alguna el aliento y la palabra de tu señor padre.
Porque son cosas preciosas, excelentes, porque sólo cosas
preciosas salen del aliento y la palabra de nuestro señor,
pues en verdad el suyo es lenguaje de gente principal.
Sus palabras valen lo que las piedras preciosas, lo que las
turquesas finas, redondas y acanaladas. Consérvalas, haz
de ellas un tesoro en tu corazón, haz de ellas una pintura
en tu corazón. Si vivieras, con esto educarás a tus hijos, los
harás hombres; les entregarás y les dirás todo esto.
Mira, así seguirás el camino de quienes te educaron,
de las señoras, de las mujeres nobles, de las ancianas de
cabello blanco que nos precedieron.
¿Acaso nos lo dejaron dicho todo?
Tan sólo nos daban unas cuantas palabras, poco era
lo que decían. Esto era todo su discurso:
Escucha, es el tiempo de aprender aquí en la tierra,
ésta es la palabra: atiende y de aquí tomarás
lo que será tu vida, lo que será tu hechura.
Por un lugar difícil caminamos, andamos aquí en la tierra.
Por una parte un abismo, por la otra un barranco.
Si no vas por en medio, caerás de un lado o del otro.
Sólo en el medio se vive, sólo en el medio se anda.
Hijita mía, tortolita, niñita, pon y guarda este discurso
en el interior de tu corazón. No se te olvide;
que sea tu tea, tu luz, todo el tiempo que vivas aquí
sobre la tierra...
Sólo me queda otra cosa, con la que daré fin a mis palabras.
Si vives algún tiempo, si por algún tiempo sigues
la vida de este mundo, no entregues en vano tu cuerpo,
mi hijita, mi niña, mi tortolita, mi muchachita.
No te entregues a cualquiera, porque si nada más así
dejas de ser virgen, si te haces mujer, te pierdes, porque
ya nunca irás bajo el amparo de alguien que de verdad te quiera...
A nuestros antepasados, a los señores a quienes debes
el haber nacido, les crearás mala fama, mal renombre.
Esparcirás polvo y estiércol sobre los libros de pinturas
en los que se guarda su historia. Los harás objeto de mofa.
Allí acabó para siempre el libro de pinturas en el que
se iba a conservar tu recuerdo.
Ya no serás ejemplo. De ti se dirá, de ti se hará

hablilla, serás llamada: “la hundida en el polvo”.
Y aunque no te vea nadie, aunque no te vea tu marido, mira,
te ve el Dueño del cerca y del junto...
Así pues, mi niña, mi muchachita, niñita, pequeñita,
vive en calma y en paz sobre la tierra, el tiempo que
aquí habrás de vivir. No infames, no seas baldón de los señores,
gracias a quienes has venido a esta vida.
Y en cuanto a nosotros, que por tu medio tengamos renombre,
que seamos glorificados. Y tú llega a ser feliz, mi niña,
mi muchachita, pequeñita. Acércate al Señor Nuestro, al
Dueño del cerca y del junto.”
(León Portilla y Silva 1993: 19-22).

Como queda claro, podemos distinguir el realce de tres de los principios fundamentales que guiaban la educación náhuatl impartida ya desde el hogar: autocontrol por medio de una serie de privaciones a que debe acostumbrarse el niño, el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de lo que debe llegar a ser. Pero también, y en un sentido mucho más profundo, un sentido existencial basado en la certeza absoluta de nuestra finitud humana, lo cual, no se traduce en un pesimismo estéril y ensombrecedor de la experiencia vital, sino que por el contrario se constituye en una valoración de la vida, con todos sus sinsabores, pero también con todas aquellas pequeñeces que la sazonan y que hacen que valga la pena vivirla.

Sobrevivencia contemporánea de los Huehuetlahtolli en el ritual

Dejando ahora las referencias a un pasado prehispánico, recordemos el desgraciado punto final que tuvo este tipo de educar, junto con toda la cultura en sí tal y como era antes del momento de la conquista. Es necesario destacar cómo se puede hacer caer una cultura quitando el sustrato de la educación, la cual queda aniquilada al ser aniquilados los principios y el orden social sobre el cual descansaba. Apuntaba Sahagún: “[...] Como esto cesó por la venida de los españoles, y porque ellos derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a la manera de

vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros, perdióse todo el regimiento que tenían” (Sahagún 1979: 578). Cabe aquí el comentario de López Austin: “podemos hallar también en las palabras del franciscano una dolorosa imagen de ruptura familiar provocada por la brutal imposición de una fe extraña; la creación de grupos de jóvenes fanatizados a los que se lanzaban contra sus propios padres, contra su propio pueblo. A ello se refiere Fray Bernardino con la frialdad del intolerante, del evangelizador, de quien se cree dueño de la verdad.” (López Austin 1985: 135-136).

Pero ¿qué más se podía esperar en esa situación donde se les negaba a los indios hasta la humanidad? valga como ilustración las palabras de no muy grato recuerdo de Fray Juan de Quevedo que en 1537 pone en tela de juicio la actividad evangelizadora en sí misma, pues desde su perspectiva, los indígenas apenas y alcanzaban un *status* rayando en el mínimo de lo que se requeriría para ser considerado humano:

“[...] soy de sentir que los indios han nacido para la esclavitud y sólo en ella los podremos hacer buenos. No nos lisonjemos; es preciso renunciar sin remedio a la conquista de las Indias y a los provechos del Nuevo Mundo si se les deja a los indios bárbaros una libertad que nos sería funesta [...] Si en algún tiempo, merecieron algunos pueblos ser tratados con dureza, es en el presente, los indios más semejantes a bestias feroces que a criaturas racionales [...] ¿Qué pierde la religión con tales sujetos? Se pretende hacerlos cristianos casi no siendo hombres [...] sostengo que la esclavitud es el medio más eficaz, y añado que es el único que se puede emplear [...] sin esta diligencia, en vano se trabajaría en reducirlos a la vida racional de hombres y jamás se lograría hacerlos buenos cristianos.” (Mires 1989: 51-52).

Está claro que los indígenas, desde el primer momento fueron considerados como menores de edad, y por ende, con necesidad de tutoría por parte de los españoles. Toda posible referencia a sus diferencias valoradas desde una óptica descentrada de la cosmovisión española, no era posible dadas las perspectivas de la época. Así pues, toda diferencia fue vista como defecto, y cualquier

intencionalidad indígena de preservar sus parámetros culturales, se consideró como abierta rebeldía y franca estupidez. En este sentido son de muy triste memoria las referencias que algunos frailes hicieron a sus superiores tratando de convencerlos de la condición casi inhumana de los naturales de estas nuevas tierras, así, aparte de lo recién leído líneas arriba, encontramos también lo escrito por fray Tomás Ortiz en 1524 en una carta titulada “Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades”:

“Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos [...] son bestiales en los vicios; ninguna obediencia y cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni de castigo [...] inmicísimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos, y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden; [...] son cobardes como liebres, sucios como puercos [...] no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla, y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses; son sin barbas y si a algunos les nacen, se las arrancan [...] hasta los diez o doce años parecen que han de salir con alguna crianza o virtud; de allí en adelante se tornan como brutos animales. En fin, digo que nunca crió Dios gente tan cocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía. Juzguen agora las gentes para qué puede su cepa de tan malas mañas y artes.” (Mires 1989: 49-50).

Queda evidenciada la triste suerte que tuvo institucionalmente la educación indígena y todos los valores contenidos en ella, pero **no** fue así con la educación en casa, la cual se mantuvo como una forma de resistencia y que aún hoy perdura-claro está que con todas sus mezclas y diluida ya entre tantas influencias- pero lo suficientemente consolidada y diferenciada como para ser notable y distinta. Aún hoy se conserva la tradición oral de esos *Huehuetlahtolli*, claro que mezclada con diversos elementos del cristianismo, pero lo sorprendente es que se conserve la forma de transmisión de esos valores morales de padres a hijos de una forma eminentemente indígenas después de tanta violencia, tanto expresa como velada, que durante más de 500 años han experimentado estos pueblos. Se

trata de un nuevo sentido educacional, la educación como resistencia y sobrevivencia cultural. Como ejemplo quiero mencionar una experiencia vivida con una comunidad náhuatl del estado de México, en un pueblo llamado Xalatlaco en el Municipio del mismo nombre, en el valle que se encuentra geográficamente en medio de Toluca y la Ciudad de México. Se trata de la sobrevivencia de un *huehuetlahtolli* que dirige la madrina a su ahijada un día antes de su boda. En presencia de su madre y abuelas y otras mujeres invitadas de su familia y la familia del esposo (es una ceremonia exclusivamente femenina), la madrina le entrega a la ahijada una pequeña escobita de palma, delicadamente adornada con brillantina y pequeños símbolos tejidos en palma, a saber: palomitas, ratitas, canastos, escobitas, mazorcas, estrella, remolinos, caminos buenos que son rectos y caminos malos que están tejidos en espiral. Entonces le son dirigidas a la novia estas palabras al tiempo que se le da la escoba y se tocan los símbolos correspondientes:

“Bueno niña, ya te vas a casar,
tu marido te bajó las estrellas y por eso te vas a casar con él.
Tú debes saber ciertas cosas en tu hogar,
debes barrer la basurita que hay por allí,
y guardar tus cositas en tus chiquihuites,
para que tu casita esté siempre limpia
y no haya ratitas corriendo por allí.

Tú te debes creer sólo de tu marido,
y él se debe creer sólo de tí,
uno al otro nada más se deben de creer,
porque si no, si le andan creyendo a la gente
lo que dice por acá y por allá, a los chismes
entonces van a caer en el remolino
y no saben dónde van a parar,
por eso sólo créele a tu esposo y
que él te crea sólo a tí.”ⁱⁱ

En otra versión, desde lo que resguardaba en su memoria una mujer casada, habitante también del pueblo de Xalatlaco, lo que se le dijo en esa ceremonia fue lo siguiente:

“Todo tiene significado, ve viendo (la escoba) para entender cómo son las cosas. La **estrella** que el joven te bajó a ti, su novia, para convencerte, para que tú vayas al lado de él. Te bajó las estrellas. Cuando ya hicieron su compromiso se dan un beso de compromiso los pichoncitos (se toman las **palomas** y se hace que se besen en el pico). Ya tienen su compromiso y entonces que nunca se crean ni el hombre ni la mujer los chismes, porque si lo hacen se meten en el **remolino**, para descomponer. Nunca se deben de creer de otros. Que la mujer barra (se toma la **escobita** que cuelga), porque luego anda de aquí para allá basurita y crecen **ratitas**. El hombre va a arrimar la **mazorca**, porque es necesario que dé lo principal para el sostenimiento de la casa: la **mazorca** para las tortillas. Cuando uno va por un **buen camino**, entonces forma su hogar. Pero cuando los hombres se creen de los que se les atraviesan en la calle, que nunca faltan, entonces agarran su **camino malo** que descompone el hogar, que engaña, que ya no son perfectos. Una mujer que busca formar su casa, tiene que sembrar una **flor**, tiene que estar limpia su casa (se toma la **escobita** que cuelga), tiene que guardar sus cositas (se toma el **chiquihuile** o cesto) para que todo esté limpiecito. Es todo.”ⁱⁱⁱ

Es asombroso, pues, ver esta preservación cultural en un proceso de continuas reformulaciones a lo largo del tiempo. Se trata de la forma de educar indígena transmitida de padres a hijos sin que medie una institución más allá de la familia misma.

La poesía indígena contemporánea

En la poesía indígena contemporánea encontramos variados y ricos ejemplos de una forma de ver la vida, la muerte, la divinidad, el mundo y la presencia humana en él, que definitivamente resaltan por la extrañeza y diferencia en relación con los parámetros occidentales modernos sobre los cuales hemos asentado la cultura mestiza mexicana.

En estas expresiones literarias, los indígenas contemporáneos, manifiestan sus valores, ideales éticos, anhelos existenciales y su forma concreta de ver al mundo, a la divinidad y al ser humano.

En este sentido, estas poesías, se aproximan mucho a lo expresado en los huehuetlahtolli, y no sólo en los contenidos, sino en la forma de usar el lenguaje y transmitir la palabra.

Las siguientes son palabras de una madre tzotzil dirigidas a su hijo muerto, que en su dulzura y emotividad, nos recuerdan lo escrito líneas más arriba al transcribir los huehuetlahtolli del padre y la madre a la hija en época prehispánica:

“Florecita de mis entrañas, imagen de tu padre
retrato de tu madre
¿Por qué te vas lejos?
¿Por qué me dejas en soledad?
¿Por qué no camina ya tu corazón?
¿Acaso no te di yo la vida
con tantas penalidades y dolor?
Te di mi pecho, te di tu alimento,
te protegí desde que naciste.
¿Dónde está tu santa alma?
¿Por qué te alejaste de mí?
Mi corazón se desgarró en dos,
mi corazón desfallece,
mi corazón se abate y está pesado
por causa de tu muerte.
Tu partida me mata, hijito mío,
mi pajarito, ¿dónde te encuentras
florecita de mis entrañas?,
mi corazón está en soledad
y reclama tu compañía”.
(León Portilla y Shorris 2008: 700-701).

Rescatando la característica de los *huehuetlahtolli* como discursos morales, y en este esfuerzo por evidenciar la continuidad de esta expresión literaria, recurro a León Portilla y Shorris, quienes recopilan un extraordinario poema de Fausto Guadarrama López, escrito desde el mundo cultural mazahua titulado “Marías ¿a dónde van?”, en sus líneas podemos encontrar un profundo sentido moral, de

pertenencia y dignidad, frente a un contexto social de desprecio, marginación y desigualdad que orilla al desarraigo e incrementa no solamente la pobreza, sino la muerte cultural:

“Con su niño más pequeño en la espalda
otros adelante y otros atrás de ellas
decidieron ir a conocer mundos nuevos
cerraron las ventanas y puerta de la casa.
El huertito de frijoles quedó abandonado.
Parece que hasta el tecolote enloqueció
pues cuando más se perdían en el horizonte
más fuerte se escuchaban sus chillidos lastimeros.
¿A dónde van, madres mazahuas?
¿A dónde van, muchachas mazahuas?
¿Por qué se llevan a sus chiquillos?
¿Por qué abandonan su huertito?
¿Qué van a buscar a otras tierras?
¿Qué es lo que sueñan encontrar?
¿Cómo se imaginan su nueva vida?
¿Cómo las recibirá otra gente?
¿Cuándo otra vez regresarán?
¿Cuándo las volveremos a ver?

Allá donde ustedes van; ¡no hay nada!
Se perderán entre un mar de gentes
que les negarán hasta el saludo.
Y cuando alguien se atreva a mirarlas
despectivamente las llamarán: “Marías”.
Y tendrán que vender chicles y naranjas
para que puedan ganarse este santo nombre.
Pedirán limosna para dar de comer a sus hijos
y si bien les va, serán sirvientas en una casa.

Es entonces cuando añorarán su pueblito
querrán abrazar a sus papás ya viejitos
querrán comprar un metate para sus tortillas
soñarán con esos campos verdes, muy verdes,
imaginarán sus enaguas, listones y rebozos.
Y aunque se pinten labios y mejillas
no ocultarán que nacieron en un pueblo mazahua
pues sus miradas y risas las traicionarán.
Entonces recordarán su origen y llorarán
irán a las iglesias a suplicar volver,
para que vuelvan a bordar sus servilletas

con pajaritos, venados, flores y vida.

Esperarán ansiosas a que vuelva el tiempo
y se prepararán para el trabajo de la cosecha.
Otra vez llenarán su canasta de comida
ayudarán a sus maridos a limpiar la milpa
hombro con hombro practicarán el niboxte.
Así, lanzaremos cohetones al cielo,
sabrán que regresaron nuestras madres y hermanas
¡Bailaremos el xote. Beberemos pulque!
La llegada del fuego nuevo se adelantará.
Los niños serán otra vez niños y sólo jugarán.
En las plazas oiremos otra vez el bullicio
vendiendo y comprando elotes, habas y calabacitas.
El olor a epazote traspasará el alma
¡Y reiremos! ¡Reiremos de felicidad!
¡Haremos fiesta! ¡Y cantaremos... cantaremos!

¿A dónde van madres mazahuas?
¿A dónde van muchachas mazahuas?
¿Por qué se llevan a sus chiquillos?
¿Por qué abandonan su huertito?
¿Qué es lo que buscan en otras tierras?
¿Qué es lo que sueñan encontrar?
“Marías” ¡¿A dónde van?!”.
(León Portilla y Shorris 2008: 817-819).

Por su parte, Gilberto Orozco, en *Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec*, registra las palabras dirigidas a los novios en la ceremonia zapoteca de matrimonio, lo cual coincide mucho en lo escrito más arriba, tanto en relación con los *huehuetlahtolli* registrados por los frailes en época colonial, como con lo de las palabras dirigidas por la madrina a la ahijada en la víspera de la boda en Xalatlaco:

“En la obscuridad original. Va a mecerse el aire, y es aquí donde viene la luz. Ella, nuestra madre, ata este matrimonio.
Entraron, alzaron sus rostros y encontraron la luz del aliento creador. ¡Ja! Hasta entonces la hallaron, la inteligencia los guió en donde contemplaron el cielo y llegaron donde se encuentra Dios.
Mucho pedí esto y me acerqué a donde dispuso el arcángel san Gabriel, ángel del Apocalipsis.

Allí mismo me acerqué ante el creador, ante la preciosa luz en el corazón del día.
Allí mismo llegué a otra senda.

Cuando entro en el corazón de estas personas, parecería anunciarse un gran presagio, en donde la tierra es lodosa, en donde oscureció la noche, en donde nuestros padres entran en fiesta, en donde se bendice el camino nuevo, entre nuestros parientes, en el templo de nuestra madre.

Cuando me acerqué a este matrimonio, también me aproximé a la palabra sagrada, adonde llegó Dios, vino María Santísima, quienes dan el verdor, la vida y lo dulce.

Por eso pido se les bendiga aquí donde puso su estera esta doncella.

[...] Obedezcan mis palabras: corazón de las flores ellas son, precisamente, corazón de la dulzura: estoy pidiendo la bendición para vuestras cabezas.

¡Ja! Lo que yo ato, lo amarra Dios, como lo dispuso el arcángel San Gabriel; y es aquí donde se abrazarán los cuellos unos y otros; se conocerán comadres y compadres, gente de la casa, vuestros parientes, los ancianos que aprecian la palabra de Dios como forma de parentesco; hasta entonces los bendigo a ellos y a ustedes –los novios-.” (León Portilla y Shorris 2008: 792-793).

Siguiendo con estos ejemplos, y para ya terminar este apartado, presento un poema que León Portilla incluye en su libro: *Literaturas indígenas de México*, él, a su vez, lo tomó del libro ***Nahua macehualpaquitzli***, o alegría del pueblo náhuatl, en el año 1983. El estilo de la redacción y el contenido moral son claros indicios y evidencias de la sobrevivencia cultural que en cuanto a educación por tradición oral, conserva este pueblo. El poema en sí nos es muy valioso, pues ilustra de forma plena lo expresado antes acerca de la funcionalidad de estos discursos morales como puntos de resistencia cultural, llamados a la preservación de la identidad y la propia cultura local frente a los constantes y agresivos embates de un proyecto hegemónico nacional imbuido en un contexto mundial globalizado que reduce paulatinamente los espacios y posibilidades de las culturas indígenas mexicanas:

“Algunos coyotes (hombres voraces no indígenas) dicen
que los macehuales (los de la gente del pueblo)
desapareceremos,
que los macehuales nos extinguiremos,
que nuestro idioma no se escuchará más,
nuestro idioma no se usará más.

Los coyotes con esto internamente se alegran,
los coyotes este objetivo persiguen.
¿Por qué es así, por qué causa
buscan que desaparezcamos?

No es necesario pensar mucho,
cuatrocientos años nos han enseñado
cuál es el deseo del coyote.

Al coyote se le antoja nuestra tierra,
se le antojan nuestros bosques,
nuestros ríos, nuestra fatiga,
se le antoja nuestro sudor.

El coyote quiere que vivamos
en los arrabales de las grandes ciudades,
que por allí vivamos desnudos,
muramos de hambre,
que por allí nos hagan objeto de sus engaños,
nos hagan objeto de sus juegos.

El coyote desea convertirnos en sus asalariados
por esto desea que abandonemos
nuestras tierras comunales,
nuestros trabajos comunales,
nuestras ocupaciones de gente del pueblo,
nuestro propio idioma...

¿Qué es lo que haremos los macehuales,
gente del pueblo?

¿Nos abandonaremos sin luchar?
Es necesario que una o dos palabras
pongamos en nuestro corazón,
que internamente digamos,
que la luz llegue a nuestros ojos,
que vivamos en plena conciencia.

Varias tareas tenemos que afrontar.
Por ahora sólo unas cortas palabras diremos,
unas palabras a sus oídos diremos.

Nosotros los macehuales
no estamos en un solo lugar,
estamos dispersos, estamos regados,
los de habla náhuatl en 16 estados,
estamos en ochocientos ocho municipios

es por esto necesario entender
que no sólo en nuestro rancho,
que no sólo en nuestro municipio estamos.

Nosotros los macehuales estamos por todas partes
de estas tierras de México...
Por esto bien podemos decir,
aunque quisieran que desaparezcamos,
los macehuales no nos extinguimos,
los macehuales crecemos, vamos en aumento..."
(León Portilla 1995: 334-336).

En este poema queda ilustrada la importancia de la tradición oral entre los nahuas actuales, sobrevivencia de sus antiguos *huehuetlahtolli*, en un esfuerzo por conservar su identidad y transmitir a las nuevas generaciones su interpretación acerca de los acontecimientos que les rodean y su sensibilidad en torno a ellos.

Conclusión

La educación entre los pueblos indígenas nahuas, sufrió una radical transformación a la par de toda su cultura a raíz del proceso de conquista y colonización, sin embargo no desapareció su forma original de transmitirla ni los contenidos básicos de la misma –ajustados, claro, a sus nuevas determinantes históricas-, pero subsistiendo su peculiar visión acerca del hombre. El *arte de formar rostros y corazones* sigue siendo, entre los nahuas actuales, una preocupación vigente, compartida por otros grupos indígenas.

Notas

ⁱ Como ha insistido repetidamente Miguel León Portilla en varios de sus escritos, aquí remito principalmente a: León Portilla 1993.

ⁱⁱ La fuentes fue: Doña Agustina -simplemente así era conocida en Xalatlaco- vivía en la calle principal, sin número, pero era del dominio público pues era la encargada de la comunidad que hacía las **escobas del casamiento** y de las poquísimas que aún conservaba y transmitía el *huehuetlahtolli* en lengua náhuatl. Lo recopilé en marzo de 1996 y se publicó posteriormente en: Gómez Arzapalo 2002: 9-21.

ⁱⁱⁱ Los elementos que cuelgan de la escoba son 23 en total: 1 estrella, 2 palomas, 3 remolinos, 2 ratitas, 3 mazorcas, 3 buenos caminos, 2 caminos malos, 3 flores, 2 escobitas y 2 chiquihuites. En esta transcripción he dejado resaltados en negritas los diferentes elementos que se van tomando con la mano a medida que se pronuncian las palabras a la novia.

Bibliografía

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso

2002 "La educación entre los nahuas: un acercamiento a su pasado y su presente", *Avatares. Cuaderno de filosofía y cultura* (México), no. 19: 9-21.

León Portilla, Miguel

1993 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México, UNAM.

1995 *Literaturas indígenas de México*. México, FCE.

León Portilla, Miguel (y Librado Earl Shorris)

2008 *Antigua y Nueva Palabra. Antología de la literatura Mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*. México, Aguilar.

León Portilla, Miguel (y Librado Silva Galeana)

1993 *Huehuetlahtolli. Testimonios de la Antigua Palabra*. México, SEP y FCE.

López Austin, Alfredo

1985 *La educación de los antiguos nahuas 2*. México, SEP y Ediciones Caballito.

Mires, Fernando

1989 *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*. Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Sahagún, fray Bernardino de

1979 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, Porrúa.

VI. EL VIVO AL GOZO Y EL MUERTO AL POZO... DONDE SEGUIRÁ GOZANDO

REFLEXIÓN CULTURAL EN TORNO A LA MUERTE EN MÉXICO COMO UN ACONTECIMIENTO LLENO DE VIDA

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Destiempos, revista de curiosidad cultural, México, Año 6, no. 34, enero-febrero de 2012, pp. 57-80. Publicación en línea:

Número completo de la revista:

http://www.destiempos.com/n34/artyresenas_n34.htm

Artículo individual: <http://www.destiempos.com/n34/gomez.pdf>

Introducción

La innegable brevedad de nuestra existencia, deja siempre un dejo de nostalgia y la sensación de ruptura con un proceso que no llegó a culminarse. Bien expresaba en este sentido Emmanuel Levinas, filósofo lituano, la idea de que morir es dejar siempre un proyecto inacabado (Cfr. Levinas, 1993 a y b). No importa cuánto tiempo se prolongue la existencia, al final, como dice mi tía abuela: “moriré en toda contra de mi voluntad”. Somos mortales, en palabras de Silvana Rabinovich: “subjetividad de polvo y cenizas” (Cfr. Rabinovich, 2002), si es que tenemos alguna esencia, ésta no se yergue como fortaleza impenetrable, sino como vulnerabilidad, fragilidad, fugacidad. Y es allí donde el sentido cobra particular importancia para el ser humano, pues no se trata de ceder indefensamente ante una conciencia negativa de finitud que cierna nubarrones de absurdo sobre nuestra vida, como puede percibirse en algunos pasajes de la literatura griega antigua, por ejemplo cuando el sabio Sileno (acompañante de Dionisos), le dice fría y directamente al rey Midas, cuando este lo obliga a responder qué es lo mejor para el hombre: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo

es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti: morir pronto” (Nietzsche, 1995: p. 52). Este aparente pesimismo, puede apreciarse también en algunos pasajes de la tradición judía, como en el *Eclesiastés*, cuando apuntaba Cohélet:

¡Vanidad, pura vanidad! ¡Nada más que vanidad!
¿Qué provecho saca el hombre
de todo el esfuerzo que realiza bajo el sol?
Una generación se va y la otra viene,
y la tierra siempre permanece.
El sol sale y se pone,
y se dirige afanosamente hacia el lugar
de donde saldrá otra vez.
El viento va hacia el sur
y gira hacia el norte;
va dando vueltas y vueltas,
y retorna sobre su curso.
Todos los ríos van al mar
y el mar nunca se llena;
al mismo lugar donde van los ríos,
allí vuelven a ir.
Todas las cosas están gastadas,
más de lo que se puede expresar.
¿No se sacia el ojo de ver
y el oído no se cansa de escuchar?
Lo que fue, eso mismo será;
lo que se hizo, eso mismo se hará:
¡no hay nada nuevo bajo el sol! (Ec 1, 2-9).

Regresando con los antiguos griegos, me parecen geniales las referencias en la literatura acerca de la concepción de la muerte y el destino de esa parte que este tipo de pensamiento consideró inmortal: el alma. Son verdaderas ventanas hacia lo inexorable, avances a tientas en el terreno del misterio, de algo que por un lado es certeza plena, pero por otro, desconocimiento total. Un acontecimiento que se espera indefectiblemente, pero que no sabemos a ciencia cierta nada acerca del después de... , lo que habrá una vez cruzando el umbral. En este sentido, en *La Ilíada* y *La Odisea*, se presentan en particular dos momentos que tratan de dar cuenta del cómo será aquél lugar del Misterio, donde se aglomeran

las almas de los muertos, que siguen vivas pero en otra manera, pues no puede ser conforme a la vida terrena que implica el cuerpo, el cual ya no poseen. Así, podemos leer en la primera lo siguiente en derredor de los sucesos acaecidos después de la muerte de Patroclo:

Entonces vino a encontrarle [a Aquiles] el alma del mísero Patroclo, semejante en un todo a éste cuando vivía, tanto por su estatura y hermosos ojos, como por las vestiduras que llevaba; y poniéndose sobre la cabeza de Aquiles, le dijo estas palabras: “¿Duermes, Aquiles y me tienes olvidado? Te cuidabas de mí mientras vivía, y ahora que he muerto me abandonas. Entiérrame cuanto antes, para que pueda pasar las puertas del Orco; pues las almas, que son imágenes de los difuntos, me rechazan y no me permiten que atraviese el río y me junte con ellas; y de este modo voy errante por los alrededores del palacio de anchas puertas de Plutón. Dame la mano, te lo pido llorando; pues ya no volveré del Orco cuando hayáis entregado mi cadáver al fuego. Ni ya, gozando de vida, conversaremos separadamente de los amigos; pues me devoró la odiosa muerte que el hado cuando nací me deparara [...]”. Respondióle Aquiles, el de los pies ligeros: “¿Por qué, caro amigo, vienes a encargarme estas cosas? Te obedeceré y lo cumpliré todo como lo mandas. Pero acércate y abracémonos, aunque sea por breves instantes, para saciarnos de triste llanto”. En diciendo esto, le tendió los brazos, pero no consiguió asirlo: disipóse el alma cual si fuese humo y penetró en la tierra dando chillidos. Aquiles se levantó atónito, dio una palmada y exclamó con voz lúgubre: “¡Oh, dioses! Cierto es que en la morada de Plutón queda el alma y la imagen de los que murieron, pero la fuerza vital desaparece por completo. Toda la noche ha estado cerca de mí el alma del mísero Patroclo, derramando lágrimas y despidiendo suspiros, para encargarme lo que debo hacer; y era muy semejante a él cuando vivía”. (Homero, 1969: p. 196).

Exactamente en este mismo sentido será la narración en *La Odisea*, cuando Ulises desciende al Hades y encuentra el alma de su difunta madre, expresado por el héroe a través de Homero: “Vino luego el alma de mi difunta madre Anticlea, hija del magnánimo Autólico; a la cual había dejado viva cuando partí para la sagrada Ilión. Lloré al verla, compadeciéndola en mi corazón” (Homero, 1970: p. 80). Después de atender el sacrificio debido a Tiresias, Ulises recibe de su madre noticias de su casa, su amada Penélope y su hijo Telémaco, después de lo cual continúa el relato del héroe acerca de su encuentro con la difunta madre:

Así se expresó. Quise entonces efectuar el designio, que tenía formado en mi espíritu, de abrazar el alma de mi difunta madre. Tres veces me acerqué a ella, pues el ánimo incitábame a abrazarla; tres veces se me fue volando de entre las manos como sombra o sueño. Entonces sentí en mi corazón un agudo dolor que iba en aumento, y dije a mi madre estas aladas palabras: “¡Madre mía! ¿Por qué huyes cuando a ti me acerco, ansioso de asirte, a fin de que en la misma morada de Hades nos echemos en brazos el uno del otro y nos saciemos de triste llanto? ¿Por ventura envióme esta vana imagen la ilustre Persefonea, para que se acrecienten mis lamentos y suspiros? Así le dije; y al momento me contestó mi veneranda madre: ¡Ay de mí hijo mío, el más desgraciado de todos los hombres! No te engaña Persefonea, hija de Zeus, sino que esta es la condición de los mortales cuando fallecen: los nervios ya no mantienen unidos la carne y los huesos, pues los consume la viva fuerza de las ardientes llamas tan pronto como la vida desampara la blanca osamenta; y el alma se va volando, como un sueño [...] (Homero, 1970: p. 82).

También en contexto cultural medio-oriental, encontramos desde antiguo, referencias parecidas en los intentos de explicación acerca del *más allá* de la muerte, tal es el caso de la *Epopéya de Gilgamesh*, donde se narra –en tablillas de arcilla- las peripecias de Gilgamesh que recorre el mundo entero para encontrar el alma de su amigo muerto: Enkidu. En la parte final de la narración, podemos leer lo siguiente acerca de este encuentro desgarrador:

El esforzado héroe Nergal abrió el agujero que da al mundo de las sombras, y el espíritu de Enkidu, como un hálito, salió. Enkidu y Gilgamesh entablaron conversación.

-Dime, amigo mío, dime, amigo mío, dime la ley del mundo subterráneo que conoces.

-No, no te la diré, amigo mío, no te la diré; si te dijera la ley del mundo subterráneo que conozco, te vería sentarte para llorar.

-Está bien. Quiero sentarme para llorar.

-Lo que has amado, lo que has acariciado y que placía a tu corazón, como un viejo vestido, está roído por los gusanos. Lo que has amado, lo que has acariciado y que placía a tu corazón, está hoy cubierto de polvo. Todo está sumido en el polvo, todo está sumido en el polvo. (La Epopeya de Gilgamesh, 1993: p. 83).

Terminamos con esto, nuestra breve introducción al tema, y procederemos a acotar la cuestión de acuerdo a lo anunciado desde el título, presentando

primeramente una aproximación literaria, desde la poesía náhuatl, para posteriormente abordar la problemática desde la descripción etnográfica contemporánea.

La concepción de la muerte en contexto indígena náhuatl (México Antiguo)

En todo caso, volviendo a la referencia hecha en el título acerca de la muerte en México, hay que expresar que esta conciencia de finitud en el sentido que quiero exponer aquí, se trata más bien de una conciencia optimista que significa todo a partir de la certeza en un punto final. Un punto final que pone fin, pero que a la vez hace que todo cobre un especial sentido desde el principio. No ser eternos es tener proyectos, saber que nuestro tiempo es limitado y por eso cada instante se significa plenamente. Una vida eterna no es una vida humana. En este sentido, si quitáramos ese punto final en la existencia humana, se quita también el sentido de nuestro proyecto humano, lo que queramos ser podemos serlo ahora, en un siglo, en mil años o nunca. Como esa no es nuestra condición, y somos finitos y limitados, entonces cada acción, cada decisión vale y llena de sentido nuestra frágil y breve existencia.

Los poemas que nos legaron los antiguos nahuas, están llenos de ese sentimiento que confronta nuestra realidad finita y quebradiza, como puede leerse en el siguiente fragmento de los Cantares Mexicanos, titulado: *Anónimo de Chalco*:

No es verdad que vivimos,
no es verdad que duramos
en la tierra.
¡Yo tengo que dejar las bellas flores,
tengo que ir en busca del sitio del misterio!
Pero por breve tiempo,
hagamos nuestros los hermosos cantos.
(Garibay, 2000, t. II: p. 83)

De la misma manera, en el *Canto de Moyocoyatzin* de Nezahualcóyotl, incluido en “*Romance de los Señores de la Nueva España*”, encontramos lo siguiente:

Percibo su secreto,
oh vosotros, príncipes:
De igual modo somos, somos mortales,
los hombres, cuatro a cuatro, [...]
todos nos iremos,
todos moriremos en la tierra.
Nadie esmeralda
nadie oro se volverá
ni será en la tierra algo que se guarda:
todos nos iremos
hacia allá igualmente:
nadie quedará, todos han de desaparecer:
de modo igual iremos a su casa.
Como una pintura
nos iremos borrando.
Como flor
hemos de secarnos
sobre la tierra.
Cual ropaje de plumas
del quetzal, del zacuan,
del azulejo, iremos pereciendo.
Iremos a su casa.
Llegó hasta acá,
anda ondulando la tristeza
de los que viven ya en el interior de ella...
No se les llore en vano
a águilas y tigres...
¡Aquí iremos desapareciendo:
nadie ha de quedar!
Príncipes, pensadlo,
oh águilas y tigres:
pudiera ser jade,
pudiera ser oro
también allá irán
donde están los descorporizados.
Iremos desapareciendo:
nadie ha de quedar!
(Garibay, 2000, t. I: pp. 85-87)

El mismo Nezahualcóyotl, tlatoani tezcocano, insiste en estos aspectos de lo efímero y fugaz de la vida humana:

¿Es verdad que se vive sobre la tierra?
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.
Aunque sea jade se quiebra
aunque sea oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar,
no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.
(León Portilla, 1993: p. 139).

Y en otra parte afirma:

Porque en esto vienen a parar los mandos, imperios y señoríos,
que duran poco y son de poca estabilidad.
Lo de esta vida es prestado,
que en un instante lo hemos de dejar.
(León Portilla, 1993: p. 140).

De igual forma, en los *huehuetlahtolli*, o palabra de los ancianos, encontramos discursos de una impresionante profundidad ética y de sentido existencial, por ejemplo, el siguiente, recopilado por Fray Andrés de Olmos y retomado por Sahagún para incorporarlo en el *corpus* del Códice Florentino, y que son palabras que el padre dirigía a su hija:

Aquí estás, mi hijita, mi collar de piedras finas, mi plumaje de quetzal, mi hechura humana, la nacida de mí. Tú eres mi sangre, mi color, en ti está mi imagen.
Ahora recibe, escucha: vives, has nacido, te ha enviado a la tierra el Señor Nuestro, el Dueño del cerca y del junto, el hacedor de la gente, el inventor de los hombres.
Ahora que ya miras por ti misma, date cuenta. Aquí es de este modo: no hay alegría, no hay felicidad. Hay angustia, preocupación, cansancio. Por aquí surge, crece el sufrimiento, la preocupación.
Aquí en la tierra es lugar de mucho llanto, lugar donde se rinde el aliento, donde es bien conocida la amargura y el abatimiento. Un viento como de obsidianas sopla y se desliza sobre nosotros.
Dicen que en verdad nos molesta el ardor del sol y del viento. Es éste lugar donde casi parece uno de sed y de hambre. Así es aquí en la tierra.

Oye bien, hijita mía, niñita mía: no es lugar de bienestar en la tierra, no hay alegría, no hay felicidad. Se dice que la tierra es lugar de alegría penosa, de alegría que punza.

Así andan diciendo los viejos: para que no siempre andemos gimiendo, para que no estemos llenos de tristeza, el Señor Nuestro nos dio a los hombres la risa, el sueño, los alimentos, nuestra fuerza y nuestra robustez y finalmente el acto sexual, por el cual se hace siembra de gentes.

Todo esto embriaga la vida en la tierra, de modo que no se ande siempre gimiendo. Pero, aún cuando así fuera, si saliera verdad que sólo se sufre, si así son las cosas en la tierra, ¿acaso por esto se ha de estar siempre con miedo? ¿Hay que estar siempre temiendo? ¿Habría que vivir llorando?

Porque se vive en la tierra, hay en ella señores, hay mando, hay nobleza, águilas y tigres. ¿Y quién anda diciendo siempre que así es en la tierra? ¿Quién anda tratando de darse la muerte? Hay afán, hay vida, hay lucha, hay trabajo. Se busca mujer, se busca marido. (León Portilla y Silva Galeana, 1991: pp. 15-17).

Las referencias que podemos encontrar en los textos nahuas tempranos, nos refieren una posición existencial humana plenamente consciente del acontecimiento definitivo de la muerte, un acontecimiento que lejos de paralizar la vida, la hace más digna de ser disfrutada aquí y ahora:

¡Es verdad... es cierto que nos vamos,
es cierto que dejamos las flores y los cantos y la tierra.
Es verdad... es cierto que nos vamos!
¿A dónde vamos, ay, a dónde vamos?
¿Aún vivimos, aún estamos muertos?
¿Aún hay deleite allá, aún se da placer al que hace vivir?
Puesto que solamente en la tierra
son fragantes flores y cantos,
que sean nuestra riqueza, que sean nuestra gala:
con ellas gozaos. (Garibay, 1987: p. 60)

Esta condición finita, no implica un dejo de inutilidad de la existencia, sino que se valora lo que pueda lograrse en el lapso vital, ante la consciencia de un fin, después del cual, el ámbito de posibilidades cambiará y ya no será plausible la consecución de un proyecto –al menos tal y como lo concebimos aquí y ahora-:

Sólo vinimos a soñar,
no es cierto, no es cierto,
que vinimos a vivir sobre la tierra.

Como yerba en primavera
es nuestro ser.
Nuestro corazón hace nacer,
germinan flores de nuestra carne.
Algunas abren sus corolas, luego se secan.
(León Portilla y Shorris, 2008: p. 119).

Estas referencias a los textos nahuas antiguos no deben considerarse como un pasado desconectado completamente de las concepciones contemporáneas, pues dan cuenta de procesos culturales de larga duración en donde los conceptos existentes en las cosmovisiones locales se transmiten de generación en generación, y se reformulan de acuerdo a las nuevas situaciones sociales que estos grupos afrontan. Así pues, no hablamos de una supervivencia de elementos arcaicos totalmente intactos en el devenir de las generaciones, sino de ideas centrales y conjuntos conceptuales que preservan cierta originalidad cultural. Esto puede apreciarse en aproximaciones a oraciones, poemas y discursos entre indígenas contemporáneos de origen náhuatl. En este sentido, de la región de Morelos, más específicamente de Tepoztlán, León Portilla registra las siguientes estrofas de una composición lírica más amplia de mediados del s. XX:

Nuestro sufrimiento vivimos
aquí sobre la tierra;
todo acaba, todo pasa,
como la luna en el cielo.
El rico y el pobre
ambos perecerán,
así como se queman los pastos
todos cerraremos los ojos.
(León Portilla, 1995: p. 326).

También este mismo autor, en otra de sus obras registra la siguiente oración que se realiza ante un muerto en San Pedro Jícora, Durango:

Ah, Dios, Madrecita nuestra,
Has hecho salir a tu hijo de aquí,

del mundo,
mucho requeriste tu aliento de vida
y por eso buscaste tu aliento,
ten, lo que recibirás,
tu cordel,
porque ya tú aquí lo has hecho salir,
de aquí para el mundo que está allá,
porque seguramente has necesitado tu aliento de vida.
Ya le diste licencia para vivir aquí,
tal vez admirando las cosas,
aquí en el mundo,
porque aquí brilla todo lo que es bueno,
aquí bien verdea.
Porque seguramente ha pasado trabajos,
pero pues,
¿qué podemos hacer?
Porque nosotros no somos dueños de la vida,
la misma Madrecita nuestra nos la prestó,
pero ya tú aquí le cortaste los pasos a tu hijo,
le pediste su aliento de vida,
ya lo recibiste.
Ni modo,
aquí nada podemos hacer
porque tú le habías prestado tu aliento,
pero ahora ya tú aquí se lo pediste.
(León Portilla y Shorris, 2008: p. 421).

Resulta evidente que los elementos conceptuales en derredor de la muerte, se perciben muy cercanos entre los textos antiguos y los recientes. Pero dejando ya de lado esta aproximación literaria, invito al lector a entrar –en el siguiente subtítulo- a una aproximación etnográfica del fenómeno de la muerte en México.

El fenómeno de la muerte en el México contemporáneo: un motivo de celebración
Así pues, después de haber presentado las líneas anteriores, espero que quede claro que la muerte como cesación de las funciones biológicas que posibilitan el fenómeno que llamamos vida, es un problema biológico y de procesos físicos y químicos, pero el acto morir –para el humano- es un asunto eminentemente cultural.

La forma de asumir este acontecimiento de la muerte específicamente en México contemporáneo es –sin lugar a dudas- festiva. Basta recorrer alguno de los innumerables tianguis que con ocasión de día de muertos pululan por barrios y colonias, para descubrir que ese espíritu festivo se reviste además de los calificativos: despreocupado, irreverente, retador, desfachatado, colorido, sabroso, íntimo y familiar.

No entraré aquí en los pormenores del origen de esta forma tan *sui generis* de asumir socialmente el final de la existencia, baste recordar que es fruto de un largo proceso de mezclas e intercambios culturales que mediante incesantes maniobras de reinterpretación y reformulación simbólicas se han sintetizado distintos elementos de procedencias muy variadas en un *mestizaje que nunca acaba* (Cfr. Millones, 2010: p. 20).

Llaman poderosamente la atención las escenas que con mano maestra plasman los artesanos en figuras de barro, azúcar o papel. Se trata de un reflejo pleno de la vida más allá de la vida, la muerte como proyección de la vida, una muerte no estática sino activa, plagada de variedad y posibilidades de acción, en resumen: una muerte llena de vida. Una concepción cultural de la muerte, que ve a ésta como un cambio de *status* existencial, pero que al fin y al cabo implica la concepción de una línea de continuidad de la existencia mundana y la del *más allá*, articuladas de tal manera, que ese *más allá* nunca deja las referencias a esta vida presente.

En estas figuras puede uno encontrar prácticamente todo lo que se hace como humano representado por esqueletos, o bien, por cuerpos carnados con la cabeza descarnada. Todos los oficios están allí: zapatero, barrendero, bombero, voceador, carnicero, herrero, carpintero, cocinero, etc. Y no solamente los oficios, sino también los vicios: fumadores, borrachos, jugadores de maquinitas, prostitutas, drogos, etc. Se trata de la continuación plena en el *más allá* de todas las delicias del *más acá*.

En el contexto mestizo urbano mexicano, la celebración del día de muertos es una fiesta que inunda de colores, olores y sabores característicos los últimos días de octubre y primeros de noviembre. Sin embargo, hay un paulatino proceso de nuevas y variadas mezclas que en una sociedad de mercado irrumpen continuamente generando nuevos sincretismos y formas culturales que tienden a uniformarse con los parámetros de tendencia universal que emanan desde los países desarrollados que mediante la globalización expanden sus formas de vida, expandiendo con ello su mercado, y dominio ideológico.

Es interesante enfatizar aquí, que a pesar del eminente intercambio cultural contemporáneo de elementos autóctonos y foráneos, algunas ideas centrales que subyacen en la cosmovisión local siguen marcando la diferencia. Me refiero específicamente a las intromisiones del *Halloween* en la fiesta de muertos. Vale la pena considerar las diferencias radicales que existen en el fondo entre ambas procedencias culturales, mientras que para la primera la cuestión de los muertos es asunto de miedo, donde lo terrorífico es la posibilidad que los muertos retornen a la vida, en el caso de las ofrendas a muertos en contextos tradicionales mexicanos, se trata de todo lo contrario. Al muerto se le invita para que regrese, no se hace algo para alejarlo, sino para atraerlo, no en una visión terrorífica, sino llena de sentimientos positivos en la convivencia familiar y social, de la cual se le hace aún partícipe al difunto.

Así, en el seno de comunidades tradicionales mexicanas, específicamente comunidades indígenas o comunidades campesinas de origen indígena, es evidente que la celebración de muertos sigue siendo un acontecimiento festivo que ata indisolublemente el mundo de los vivos con el de los muertos. En el seno de este tipo de comunidades, morir no implica dejar de pertenecer al grupo social, “los del pueblo”, “la gente del pueblo” sigue siendo del pueblo aunque esté muerta.

En el año 2005, tuve la oportunidad de estar en Chilac, Puebla, con ocasión de la fiesta de muertos. En esta comunidad se celebra a los muertos con ofrendas

que se colocan en las casas. Se trata de una ofrenda grande donde se colocan canastas y tenates de diferentes tamaños, correspondiendo éste a la edad del difunto. Las canastas son ofrendas para mujeres y los tenates para varones. Así pues, la variedad de tamaños de las canastas y los tenates resulta muy llamativo en la ofrenda. Hay canastitas minúsculas que caben en la palma de la mano y otras muy grandes, donde caben guisos, tortillas, panes, licor, etc. A los niños se les ofrendan dulces, galletas, leche con azúcar, café con leche, etc, cuidando que no esté muy caliente para ellos. Además se les colocan juguetes y la comida salada que se les ofrenda no lleva chile. Es muy interesante que durante los días que están las ofrendas, las redes sociales no solamente incluyen a los vivos sino que se incorpora a los muertos, mediante las visitas y envíos de ofrendas a los familiares o amigos difuntos.

La ofrenda se coloca en la habitación principal y allí se dejan las camas preparadas con sábanas y cobijas limpias para recibir a los invitados principales que son los difuntos y que permanecerán unos días con los vivos. Es muy interesante destacar que durante estos días el ir y venir de personas que llegan a las casas a dejar sus canastas o tenates, según sea el caso, implica la continuación de lazos sociales con los difuntos que desde la praxis social se consideran parte activa de la comunidad de los vivos. En medio de esta vivencia ritual el término “creer” se asume de una forma mucho más radical que en los contextos no indígenas, donde considerar la presencia o ausencia de las almas de los difuntos se circunscribe a un ámbito individual de creencia personalizada. En medio de estas comunidades, como la referida de Chilac en Puebla, la presencia de estos miembros de la comunidad se considera tan real que aún en su nuevo estatus de “ánimas” son recibidos como una visita real y material que requiere la asignación de un espacio para que pernocten y el suministro de bebidas y alimentos en un contexto festivo donde los vivos y los muertos degustan juntos durante estos días.

Hay comunidades indígenas, como Chilac, donde se considera que las almas llegan desde el 29 de septiembre (fiesta de San Miguel Arcángel) y permanecen desde entonces hasta el 2 de noviembre cuando regresan a su lugar. Durante este lapso de tiempo, los muertos son atendidos continuamente, pues se trata de un período de convivencia que vuelve a ser posible solamente durante esos días.

En este sentido, hay interesantes variables de un lugar a otro. Por ejemplo, en San Marcos Tlacoyalco, comunidad ngigua de Puebla –según refieren Alejandra Gamez y Mayra Angélica Correa¹- el 28 de octubre se ofrenda a los accidentados, el 29 de octubre a los perros, el 30 de octubre a los “niños limbo”, el 31 de octubre a los niños en general y el 1° de noviembre a todos los demás difuntos, para despedirlos hasta el 9 de noviembre, día en que regresan al mundo de los muertos. En el mismo estado de Puebla, sin embargo, Rosario Tecuapetla², registra en San Luis Temalacayuca, comunidad ngigua y popoloca, que el 28 son los accidentados, el 29 los ahogados, el 30 los “limbitos” (no natos y natos no bautizados), el 31 los niños (después de ser bautizados), el 1° los adultos y el 2 de noviembre al mediodía se encaminan las almas para despedirlas.

Definitivamente, la concepción de la muerte como un punto final de la existencia sin posibilidad de solución, no opera en estas comunidades, donde la vida no termina con la muerte, sino que continúa después de ésta en una cercanía muy marcada de actividades, pertenencia social y gustos personales que se siguen satisfaciendo. En este sentido resultan muy sugerentes las investigaciones

¹ Alejandra Gámez Espinosa y Mayra Angélica Correa de la Garza: *El maíz y los muertos. Cosmovisión y ritualidad en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco*, ponencia presentada el 7 de diciembre de 2011 en la BUAP, en el marco del I Congreso Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla. Simposio 12: Cosmovisión en torno al maíz, la tierra y el agua en Puebla.

² Rosario Ivette Tecuapetla Enciso: *“Ofrendando maíz”. Un acercamiento al agradecimiento en día de muertos*, ponencia presentada el 7 de diciembre de 2011 en la BUAP, en el marco del I Congreso Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla. Simposio 12: Cosmovisión en torno al maíz, la tierra y el agua en Puebla.

de Catharine Good³ entre los nahuas del Alto Balsas en el estado de Guerrero, donde reporta esta autora –tras un trabajo etnográfico continuo desde la década de los setentas- que los muertos trabajan y su trabajo es en consonancia con el trabajo de los vivos en el ciclo agrícola, (Crf. Good, 1988; 1994; 1996; 2001; 2004 y 2008).

En la cosmovisión nahua de la zona de Guerrero (cuenca del Balsas), los muertos no pierden la continuidad con los vivos. En otras palabras, morir es irse a otro lado como alma, pero sin dejar de ser parte de la comunidad, ni cesar por tanto, los derechos y las obligaciones que se desprenden de ese hecho. Los muertos, entonces, verdaderamente trabajan, pues allá donde están hacen comunidad con los otros muertos y están participando en el ciclo agrícola del mundo de los vivos.

Cuando alguien muere se le dan numerosas ofrendas para que cuando llegue al lugar que ha de llegar, tenga presentes para las demás almas y así éstas estén contentas y le señalen al recién llegado sus nuevas obligaciones en ese lugar.

Las obligaciones de los muertos para con los vivos es implorar a Dios Padre, a Cristo, a los santos, a la Virgen, al aire, y a Tonantzin para que llegue el agua. Las almas están libres de sus cuerpos, ya no tienen ese peso y por eso son ligeras. No sólo ligeras materialmente, sino también en un sentido simbólico profundo. Los vivos –registra Good- tienen *tlahtlacolli*=pecado, entendido no como lo entienden los cristianos, sino como una deuda no pagada, una deuda con la tierra que nos da de comer, y nosotros hemos de dar de comer a la tierra. Entonces los muertos ya no comen la tierra y ya han dado –con sus cadáveres- de comer a la tierra, por eso son ágiles y pueden estar cerca de los santos y pedirles lluvia para sus comunidades. Aquí cabe señalar que los muertos niños, antes de

³ Doctora en Etnología, actualmente investigadora adscrita a la Dirección de Etnografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia y docente-investigadora del Programa de Posgrado en Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

comer maíz, nunca contrajeron la deuda con la tierra, por lo cual, son todavía más ágiles y ligeros y privilegiados en el otro mundo, por lo que estas almitas “inocentes” son especialmente eficaces para fungir como intermediarias entre las necesidades de los vivos y las posibilidades benefactoras de los entes divinos.

Se entiende entonces, que el muerto no está separado de su comunidad y aún participa e interactúa con los vivos en una relación de reciprocidad, equivalente a la que se mantiene entre los vivos.

Bien, ahora pasemos a la reciprocidad que deben tener los vivos para con los muertos. Los vivos tienen la obligación de rezar cuando el muerto acaba de fallecer, para que Dios recoja el alma, es un rezar para avisar a Dios y que éste tome el alma, para que no vague penando y haciendo daño, o que entidades malas la tomen antes de que llegue a su nuevo lugar. También tienen los vivos la obligación de proporcionar alimento a los muertos, a través de las ofrendas, las cuales son de una exhuberancia notable, especialmente en día de muertos y en las celebraciones en torno al muerto particular. El muerto consume solamente los aromas, porque ya es alma, por eso le duran para todo el año y los vivos –a su vez- participan del convite al consumir la comida de la que ya comieron sus muertos. Al ser consideradas las almas como algo etéreo, se considera que solamente consumen los aromas y las esencias, por ello, es imprescindible que los alimentos que se realizan para los muertos contengan mucho condimento, como chile, hierbas de olor, epazote, laurel, piloncillo, canela, café, vainilla, etc, pues los muertos solamente consumen los olores. De igual forma, el camino de regreso del *más allá* hacia la casa en el *más acá*, se marca con flores muy aromáticas, como el cempoalxóchitl y el pericón.

En este orden de ideas, el muerto come una vez al año –cuando se le ofrenda- y se le da comida para llevar y compartir en el otro mundo. En relación con esto llama la atención un dato referido por Alejandra Gamez, en la ya antes citada ponencia, donde comentó que en San Marcos Tlacoyalco, al muerto

reciente, se le ofrendan continuamente un pan y un refresco durante el primer año de muerto, en lo que se acostumbra a comer cada año.

Es interesantísimo señalar aquí el vínculo con la tierra en el caso referido por Good en Ameyaltepec, Gro. en estos cultos a los muertos, porque en las ofrendas no se pueden usar gallinas de criadero, donde ya se alimentaron con otras cosas que no sean maíz, pues se ha roto con eso el vínculo con la tierra. Los animales caseros, alimentados con maíz cosechado en el pueblo conservan ese vínculo con la tierra y a través de la ofrenda, con los muertos.

Cuando los vivos dan sus ofrendas a los muertos, éstos son benévolos, es decir, corresponden y cumplen con sus obligaciones, esto crea un ambiente de prosperidad y bienestar general.

Por el contrario, cuando los vivos abandonan a las almas, se crea un mundo inverso a la imagen de prosperidad y éxito que resultaba del conjunto del trabajo entre los vivos y los muertos.

Abandonar un alma puede causar desgracias, pues ellos no colaborarán en el beneficio del ciclo agrícola. Sin embargo sí se concibe que hay almas abandonadas, y es importante señalar que en Ameyaltepec, Gro., según refiere Catharine Good (*Cfr.* Good, 1998 y 1994), el 2 de noviembre se coloca una ofrenda para las almas abandonadas. Con esto se aumenta el círculo de muertos trabajando para el bienestar de los vivos. Así aumentan su capital social aún en esferas no materiales.

El trabajo conjunto entre vivos y muertos crea un fuerte vínculo entre los habitantes de una comunidad y fortalece los lazos sociales. Así se asegura la continuidad de la cultura náhuatl en esta región. La práctica ritual asegura que “no se rompa el cordón”, y que las cosas sean hechas “como deben de ser”, “como dicta el costumbre”. Esta práctica ritual con toda la organización social implícita en ella, posibilita la reproducción de su cultura, fortaleciendo los lazos identitarios y las redes de solidaridad en medio del pueblo.

También son muy orientadoras en este sentido las prácticas rituales que estos grupos tradicionales realizan en torno a la muerte de un miembro de la comunidad. Por ejemplo, en Oaxaca, tuve la oportunidad de registrar en 1997, los piadosos deberes para con los difuntos de un accidente automovilístico. Se trataba de una familia que al regresar de una fiesta volcó su camioneta y varios miembros resultaron heridos, falleciendo en el lugar del accidente dos de ellos. Dentro de su universo cultural, las almas de los fallecidos de esta manera tan repentina no se enteran de que están muertos, por lo que vagan y deambulan en derredor del lugar del accidente sin poderse ir, pero tampoco pueden regresar al mundo de los vivos. Con estas almas se requiere un proceso especial que con los muertos ordinarios, es decir, con los que mueren “de muerte natural” o que se mueren “de su muerte”.

De manera ordinaria, cuando alguien muere se vela en su casa, generalmente en la mesa del comedor, o bien directamente tendido en el piso. Al día siguiente del deceso se lleva a la iglesia para una misa de cuerpo presente antes de llevarlo al son de una banda de viento al camposanto. Cuando el cadáver se levanta de la casa para llevarlo a la iglesia, se coloca una cruz de cal o ceniza en el lugar donde estuvo el ser querido. En derredor de esa cruz se realizará el novenario (el rezo del rosario durante nueve días empezando el día del sepelio). Al llegar al noveno día, después del último rosario, esa cruz se recoge en una jícara (la levantada de cruz) y se lleva a la iglesia donde se escucha la misa “de los nueve días” al término de la cual se transporta la jícara con la ceniza o la cal al camposanto para formar nuevamente la cruz sobre la tumba. Con esto se consideran cumplidos los deberes para con el familiar fallecido y se considera que ya puede irse y descansar en paz.

La diferencia con el muerto de accidente, es que después de la levantada de cruz y la misa de nueve días, antes de llegar al camposanto, tienen que acudir los familiares junto con la jícara al lugar del accidente (aplica lo mismo para asesinados). Allí se “planta” la cruz del accidente, que recuerda fechas, nombres y

evento fatídico de los infortunados. Después de plantar la cruz, los familiares y amigos le explican con lujo de detalle al alma de su ser querido lo que pasó, quiénes iban en la camioneta, quién iba manejando, de dónde venían, a dónde iban, cómo siguen los heridos, y finalmente le avisan que ya está muerto y que no puede seguir allí y que ya le cumplieron con el entierro, novenario y misa de nueve días. Una vez informada el alma, se concibe que acompaña al grupo de amigos y familiares vivos, quienes la llevan hasta su tumba, donde finalmente forman otra vez la cruz de cal o ceniza y a partir de allí ya puede descansar en paz el “muertito”.

Cabe señalar que esta cuestión de alma y cuerpo, sirve también para explicar los procesos de salud-enfermedad. En el caso narrado de Oaxaca, los sobrevivientes también tienen que volver al lugar del accidente para “recobrar su alma”. El “susto” les ocasiona enfermedades y no les permite regresar plenamente a la ordinariedad, las afectaciones psicológicas quedan comprendidas también en el genérico concepto del “susto”. Para curarse de ese “susto”, los sobrevivientes deben ser “limpiados” en el lugar del percance, porque el alma se les sale y queda vagando, separada de su cuerpo. Volver allí y limpiarse para curarse del susto, posibilita el reencuentro de alma y cuerpo, logrando el restablecimiento de la salud. En este sentido, puedo mencionar también que en Tehuacán, Puebla, en el año 2001, pude registrar en campo que algunos padres de familia recomiendan fuertemente a sus hijos beber un vaso de agua antes de acostarse –aún en ausencia de sed- pues si en el transcurso de la noche, el alma llegara a tener sed y el cuerpo está en sueño profundo, ésta se levantará e irá a buscar el líquido, y si fortuitamente el cuerpo llegara a despertar antes de que el alma regrese, esa persona enfermará terriblemente, hasta que se le vuelva a meter el alma al cuerpo, mediante ciertos rituales especiales.

Conclusión

Todos estos rituales, de una u otra forma, nos hablan de una concepción de la vida y la muerte que no está atravesada por una barrera impenetrable entre el *más allá* y el *más acá*. En cierto sentido esa trascendencia a la que llega el difunto, nunca es tan trascendente como para divorciarse de la inmanencia de este mundo en el aquí y el ahora. Es otra cosmovisión, donde las realidades de este y el otro mundo parecen resumirse en este único mundo con potencialidades diferentes (las almas pueden cosas que los vivos no). Definitivamente es una concepción del cosmos donde los ámbitos de lo divino, la naturaleza, los humanos –vivos y muertos- interactúan en un constante intercambio de bienes y relaciones a imagen y semejanza de las redes de solidaridad y organización social que viven estos grupos culturales.

La insistencia en las obligaciones rituales para con las almas, en contexto cultural indígena mesoamericano, implica evidentemente una concepción del ser humano compuesto por cuerpo y alma. Tal vez los conceptos como tales provengan de la doctrina cristiana enseñada a los indígenas, pero las características propias que se atribuyen al alma en estos contextos culturales, nos abre a un horizonte de sentido muy diferente al de Occidente y nos ofrece una explicación muy original del problema de la muerte y trascendencia humana, así como de los procesos de salud-enfermedad, lo que definitivamente sugiere una procedencia cultural autóctona.

A pesar de la enorme diversidad que los diferentes grupos indígenas tienen de celebrar a sus muertos, ciertas notas comunes pueden extraerse, tales como las siguientes ideas cruciales: el muerto sigue perteniendo a la sociedad, allá donde está sigue trabajando y tiene hambre, por lo que debe ser alimentado, aunque su alimento pertenezca ya al ámbito de lo etéreo: esencias, olores, sabores, tiene derecho a él, pues trabaja junto con los vivos en el éxito del ciclo agrícola. En todo caso, es una concepción que implica la noción de que sigue siendo necesario mantener un intercambio social entre vivos y muertos. Las redes

sociales incluyen a los muertos. Así pues, mediante la muerte, los seres humanos se separan de los vivos y se reúnen con los muertos, pero no se disuelve el vínculo comunitario. En este sentido, los muertos son seres sociales y no dejan de ser parte del colectivo. Vivos y muertos juntos conforman la sociedad humana en conjunto, pues el muerto no deja de existir a pesar de su cambio ontológico.

Cabe señalar también que las prácticas rituales y las representaciones sociales en derredor de la muerte, sirven para afrontar la separación física. Es una necesidad psicológica innegable. En este sentido, por ejemplo el novenario, el aniversario, etc. es una forma de dosificar la partida, es despedir al muerto poco a poco, desapegarse paulatinamente. Dado que la muerte es un acontecimiento desconcertante, definitivo, doloroso, confuso y conflictivo, psicológicamente, morir, implica un proceso para recuperar la ordinariidad de los vivos, por eso son tan valiosos los rituales, pues ayudan a reconstruir la realidad sin el muerto: asumir la ausencia reconstruyendo la presencia.

La muerte, indudablemente, es un proceso social. La muerte individual involucra a todo el colectivo y le provoca existencialmente a asumir la partida del muerto, en necesaria confrontación con la propia muerte. Recordemos que en el s. XX, Heidegger definía al hombre como un “ser-para-la-muerte” (*Cfr.* Heidegger, 1984), pero después de él, Emmanuel Levinas, lo completaba en términos de “ser-para-la-muerte-del-otro” (*Cfr.* Levinas, 1993 a y b), pues nadie experimenta su propia muerte, sino la muerte de los otros, toda vez que la experiencia termina con la vida y la muerte inicia el segundo posterior a la cesación de ésta.

Por un lado, me resulta obvia la existencia de muchos “Méxicos” a despecho del discurso oficial hegemónico, pero también -y reconociendo las grandes diferencias que existen en contextos mestizos urbanizados que viven bajo parámetros modernos, secularizados y de funcionalidad positiva-, me parece sorprendente que ciertos rasgos de proveniencia cultural indígena se mantengan visibles en la práctica social aún en estas sociedades globalizadas posmodernas. Definitivamente son parte integral de nuestro proceso identitario, aunque la poca

valoración que se tiene de estos elementos, junto con la paulatina intromisión de novedades y modas culturales en la dinámica de mercado desplacen cada vez más esta riqueza cultural de la que somos herederos.

Bibliografía

GARIBAY, Ángel María, *Panorama literario de los pueblos nahuas*, México, Porrúa, 1987.

GARIBAY, Ángel María, *Poesía Náhuatl*, 3 tomos, México, UNAM, 2000.

GOOD Eshelman, Catharine, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, Fondo de Cultura Económica, México. 1988.

GOOD Eshelman, "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", en: Cuicuilco, Nueva Época, 1, pp. 139-153. 1994.

GOOD Eshelman, "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 26, pp. 275-287. 1996.

GOOD Eshelman, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero", en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 239-297, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Fondo de Cultura Económica, México. 2001.

GOOD Eshelman, "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México, México. 2004.

GOOD Eshelman, "La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnográfica", en: Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, México, INAH, 2008.

HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1984.

HOMERO, *La Ilíada*, México, Porrúa, 1969.

HOMERO, *La Odisea*, México, Porrúa, 1970.

- LA EPOPEYA DE GILGAMESH, (Anónimo), México, CONACULTA, 1993.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La Filosofía Náhuatl*, México, UNAM, 1993.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Literaturas indígenas de México*, México, FCE-Mapfre, 1995.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel y SILVA GALEANA, Librado, *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, México, FCE-SEP, 1991.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel y SHORRIS, Earl, *Antigua y Nueva Palabra. Antología de la literatura mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*, México, Aguilar, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 1993 a.
- LEVINAS, Emmanuel, *El tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993 b.
- MILLONES, Luis, “Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino”, en: Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*: 19-58, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2010.
- NIETZSCHE, Frederich, *El nacimiento de la tragedia*, México, Alianza Editorial, 1995.
- RABINOVICH, Silvana, “Espiritualidad de polvo y cenizas”, en: Shulamit Goldsmit (Coord.), *Memorias del 1° y 2° coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*, Universidad Iberoamericana, México, 2002, pp. 48-63.

VII. NEW AGE Y LAS NUEVAS ESPIRITUALIDADES EN EL POSMODERNISMO

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Revista Vida Pastoral, México, Editorial San Pablo. Año XXXVIII, No. 234, septiembre-octubre de 2013, pp. 39-44. (ISSN: 1405-64615).

Versión disponible en línea:

http://www.sanpablo.com.mx/vidapastoral/index.php?option=com_k2&view=item&id=265:new-age-y-las-nuevas-espiritualidades-en-el-postmodernismo

En años recientes los estudios sobre religión en el ámbito de las Ciencias Sociales han cobrado un renovado interés, después de un período de tiempo en que habían sido desterrados del ambiente, por considerarse impropios, secundarios o simplemente expresiones adscritas a los ámbitos piadoso-devocionales exclusivamente de corte personal y privado desvinculadas de la vida social, económica y política de una sociedad, es decir, como si no pertenecieran al universo de la cultura en general. Sin embargo, a pesar del intento secularizador moderno que pretendió desplazar la religión o confinarla al ámbito meramente privado, ésta nunca dejó de tener presencia social con funciones específicas. Así pues, en décadas recientes, el interés que en las ciencias sociales se ha despertado por los asuntos religiosos, llama poderosamente la atención, pues pareciera ser una ruptura en la consecución de ideas desarrolladas en la modernidad occidental, abriéndose –para muchos- la posibilidad de atisbo de un nuevo horizonte en la vida contemporánea del occidente destilado en el concepto de posmodernidad –a falta de mejor término-. Sea como sea, la religión está de nuevo en escena, a franco contrapelo de las tendencias modernas que hasta

mediados del siglo pasado habían pretendido el total aniquilamiento de este *Opio del pueblo*¹, o *mal de conciencia*², negativo, pero necesario hasta cierto punto.

En todo caso, para el mundo Occidental, fue la Modernidad un período de intensa sequía de lo sagrado, pero las lluvias ahora han llegado para este entorno posmoderno contemporáneo. En contraposición a las tendencias filosóficas del s. XX que pretendieran que solamente lo susceptible de ser verificado y corroborado era lo único digno de ser pensado, se ve una tendencia generalizada de restauración del ser humano que se recupera del *olvido de lo sagrado*³. La racionalidad exclusivamente lógica, fría, calculadora y verificable, cedió paso a otro tipo de racionalidad preñada de sentimiento y simbolismo. En este sentido, hay una mayor apertura a las distintas procedencias de lo sagrado, pues lo numinoso –ahora- no se circunscribe a lo institucional de tal o cual religión en específico, sino que se ha vaporizado y flota en un ambiente sumamente amigable con la idea de lo sagrado y trascendente, pero sin especificarlo.

Así, pareciera que sobrevivir en este mundo desmitificado no fue lo que esperábamos. Pareciera como si vivir en un mundo sin profetas ni dioses fuera demasiado para nuestra condición antropológica y preferimos –como tendencia Occidental contemporánea- retornar a una cierta religación con lo sagrado, aunque ya no se use el nombre propio: *Dios*. Urgió, en un momento dado, y –siguiendo a Kierkegaard- tener un asidero en la intemperie del naufragio, algo que me arraigue y me sostenga cuando el mundo entero se derrumbe, aún cuando ese “algo” no esté en mí, es decir, sea Trascendente, misterioso, inalcanzable, pero igual me salva... ¿y si eso no se mediatiza por la razón y sus mecanismos? No importa, de todas formas salva. Los que degustamos el fruto de la Ciencia, olvidamos pensar simbólicamente. Ese pensar simbólico es lo que retorna ahora y se convierte en un puente entre lo humano y lo Trascendente como tal. Caemos

¹ Como lo concibiera Karl Marx.

² Como expresara Jean Paul Sartre.

³ Evocando a Paul Ricouer.

en cuenta que todos los seres humanos –en virtud de su humanidad- buscan religarse y la razón humana resulta radicalmente insuficiente para religarse con lo sagrado.

Sin embargo –insisto-, es un retorno a lo sagrado y el misterio, en esa ambigüedad, sin tal o cual adscripción institucional, en este sentido, bien apunta Louis Duch:

La actual “crisis de Dios” resulta tanto más difícil de analizar e interpretar por cuanto ha irrumpido en una atmósfera religiosa muy distendida, en medio de un “retorno de lo religioso” sumamente amigable o como señala Metz, en “una época de religión sin Dios cuyo lema podría ser: religión sí, Dios no [...] Al contrario de lo que sucedía hace sólo unas pocas décadas, “lo religioso”, con su manifiesta y profunda ambigüedad, se halla diseminado en nuestra sociedad con mil rostros y manifestaciones. Con relativa facilidad, puede observarse en ella –tan secularizada, según la opinión de muchos- una notable expansión de una religiosidad *invisible* o *difusa* que prescinde de las mediaciones de las instituciones religiosas especializadas, que antaño fueron los únicos intermediarios reconocidos entre Dios y los hombres. Por eso creemos que *lo que ahora realmente está en crisis es el Dios cristiano*. [...] Se busca con ahínco, al margen de Dios o, al menos, al margen del Dios de la tradición judeocristiana, una religión “a la carta” cuyo destinatario último es el mismo ser humano, sus estados emocionales, su afán descontrolado e impaciente de vivencias, su inapetencia social. Sin exagerar, podría decirse que la orden de Yavé a Abraham: “Vete de tu casa, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré” (Gn 12, 1), para muchos, se ha transformado en esta otra: “¡Vete a tu interior, desciende hasta las profundidades de tu mismidad y no te preocupes de nada más!”.⁴

Entonces, hoy, la vivencia religiosa cobra nuevos bríos, y en contextos culturales posmodernos resurge con un vigor inusitado, pero lo hace -en el actual contexto contemporáneo- en medio de la crisis generalizada que se vive en todos los ámbitos de la cultura occidental. Una crisis que trastoca profundamente los cimientos y postulados básicos sobre los cuales erigíamos –como occidentales- nuestro “mundo”. En este sentido, tenemos que considerar que la actual crisis de la Iglesia, no está aislada del contexto cultural global, y en muchos sentidos,

⁴ Louis Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007, pp. 21-22.

valdría la pena considerar qué tanto de esa crisis es por ser Iglesia y qué tanto es por ser una Institución de cuño occidental. El oleaje de esta crisis no proviene del interior de la institución eclesiástica, sino que se mueve sobre este oleaje a la par que las demás instituciones culturales del occidente moderno en medio de corrientes que alejan cada vez más de los fundamentos de la modernidad.

Por ser éste un foro pensado en quienes estamos –de una u otra forma- involucrados con el proceso de formación religiosa, quisiera señalar que el asunto que he resaltado en estas líneas cobra especial relevancia contemporánea dentro del catolicismo en su actual crisis generalizada. Ya algunos teólogos como José María Mardones y Luis de Carbajal insisten que en el actual entorno globalizado de corte eminentemente posmoderno, la religión cristiana se encuentra sumergida en una crisis sin precedentes que la estructura institucional no parece ser capaz de afrontar bajo los lineamientos tradicionales, precisamente por estar en crisis la figura de la institución, la autoridad y la tradición, no solamente en el ámbito eclesiástico, sino en todos los ámbitos de la cultura Occidental. En la misma línea de pensamiento está el ya antes citado Louis Duch, quien - como monje benedictino, pero también como antropólogo- realiza una fuerte crítica –desde adentro- a la Iglesia en su configuración actual, pues sostiene que Dios, dentro del cristianismo, se ha convertido en un extraño en su propia casa, el anuncio nitzcheano de *Dios ha muerto*, se ha convertido en algo real y cotidiano, un Dios muerto que murió porque lo matamos, mediante el robo de su trascendencia, al inmanentizarlo en conceptos y argumentos sólidos, lógicos, coherentes y convincentes que lo despojaron de todo carácter personal, dejándolo desnudo de todo sentido y flotando su cadáver en el mar del absurdo y el vacío.

En el sentido que pretendo dar en esta breve disertación, me parece que estos autores –desde el seno de la iglesia y la teología- critican fuertemente la identidad católica contemporánea, porque se ha quedado enana frente a la

realidad desbordantemente nueva que afrontamos. Dice Duch⁵, retomando a Giuseppe Ruggieri⁶:

La hipótesis que sustenta un discurso verosímil sobre la extrañeza de Dios en su Iglesia es que no sólo por parte de algunos pensadores, sino como componente de la conciencia general, ha madurado una representación de las relaciones humanas que se fundamenta en otra valoración de la alteridad sexual, cultural, religiosa, etc. Esa nueva valoración hace posible, por un lado, una comprensión más profunda del Dios de Jesucristo y, por el otro, pone al descubierto una insuficiencia “jurídico-teológica” de la comprensión que tiene la Iglesia de sus relaciones con el otro. Es esta insuficiencia jurídico-teológica de la Iglesia en sus relaciones con el otro la que provoca la extrañeza de Dios. Dios, sin embargo, conserva “su” derecho.

En los complejos contextos sociales globalizados contemporáneos – prioritariamente urbanos-, la cuestión de las identidades se complica en extremo debido al sinnúmero de nichos sociales que quedan albergados en un territorio compartido como espacio físico, mas no como un espacio de significado común, sino muy por el contrario, como espacio contraído que se convierte en campo de batalla por la sobrevivencia. El mundo deja de ser espacio de encuentro, los rostros se desdibujan y el otro se convierte, más que en prójimo, en un competidor siempre amenazante y retador del que conviene cuidarse, alejándose y permaneciendo en el anonimato como una trinchera defensiva.

Los espacios existentes en otras épocas que separaban físicamente culturas, pueblos y Estados, se han diluido al máximo, debido a un impresionante crecimiento demográfico, pero también a una nueva era de comunicación e interacción global que nos entrelaza de manera irrenunciable a todos en un destino común. Las fronteras son totalmente permeables –a pesar de los muros- y la distancia física ha desaparecido. En este entorno, la adscripción a tal o cual grupo social conlleva la incorporación a ciertos círculos donde se fragua el acceso

⁵ *Ididem*, p. 19.

⁶ La referencia que retoma Duch de Ruggieri se refiere a: G. Ruggieri, “Gott-ein Fremder in der Kirche?”, en P. Hünemann (ed.), *Gott-ein Fremder in unserer Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1996, pp. 149-170. El párrafo aquí referido se encuentra específicamente en la p. 152.

a posibilidades, recursos, protección de grupo y en general a todos los beneficios que determinada red de relaciones sociales puede proveer al individuo.

Es precisamente en este contexto general donde deben ubicarse las expresiones religiosas posmodernas del tipo *New Age*, entre muchas otras. Son formas religiosas que cobran sentido única y exclusivamente para el ser humano que vive inserto en este contexto general posmoderno, donde el compromiso se diluye al máximo, la visión de futuro se obnubila hasta casi desaparecer de la escena, quedando solamente la ficción de un eterno presente, siempre joven, siempre bello, siempre placentero, completamente fuera de foco de lo que conlleva la naturaleza humana frágil, perecedera y tendiente a la degradación. Estas nuevas expresiones religiosas, pues, son vistas con total coherencia y orden por un sujeto posmoderno que se ha autovalorado exclusivamente en su individualidad sin mayor conexión social que la virtual, siempre a un “clic” de distancia de cortar cualquier incomodidad o interpelación.

Desde este punto de vista, no es de extrañar que si por un lado tenemos un ambiente sumamente amigable con lo religioso y lo espiritual (en indefinido), y por el otro lado, un sujeto que decide qué adoptar para hoy, y exclusivamente para hoy, hay que reconocer que las religiones –en cierto sentido- no solamente se han uniformado en una escala de valores homogénea, sino que también se han desmantelado y se venden por partes en una dinámica de mercado, donde la oferta y la demanda marcan la diferencia para el consumidor final.

Dada esta realidad, estas expresiones religiosas *New Age* se caracterizan por su volatilidad. Dan la bienvenida sin ningún filtro y así como reciben, despiden, cuando el individuo no encuentra más satisfacción emocional en ellas. Acordes a esta antropología posmoderna, se caracterizan también por el desarraigo y la falta de vinculación a un pasado que anude a un estado y compromiso primigenio. Al ser un ofrecimiento destinado específicamente a esta nueva configuración de ser humano, no requiere del adscrito ningún compromiso, adhesión normativa, proyecto a largo plazo, o exclusividad de pertenencia. Realmente empata, como

propuesta religiosa, al molde de esta nueva forma de ser humano: *light*, versátil, fugaz, intuitiva, pasional, sin ataduras, atemporal y sin compromisos.

Haber incluido antes las referencias a Duch, Mardones y Carbajal, me dan pie a concluir en un sentido no moralista, sino dialógico y de apertura frente a estas nuevas expresiones religiosas: la Iglesia puede encontrar un nuevo nicho social en este contexto si pone a disposición de esta sociedad posmoderna lo que tiene por derecho propio desde su fundación y de lo cual adolece este sujeto posmoderno contemporáneo: socialidad. El sentido de *Ecclesia* podría ser el vínculo que articule a este sujeto posmoderno en un lenguaje común y significativo en ambos sentidos de la relación. Esto es sin merma ni negociación de los contenidos doctrinales, espiritualidad propia y tradición preservada, es el lugar del acento en la intercomunicación, la búsqueda del vínculo que permita nuevamente la aproximación a una Iglesia cuyo discurso parece resultar hoy por hoy cada vez más in-significante e in-comprensible para un sector cada vez más creciente de sujetos adscritos a los nuevos parámetros posmodernos.

VIII. CRISTOS, SANTUARIOS Y JERARQUÍAS SAGRADAS EN CHALMA, AMECAMECA, MAZATEPEC Y TEPALCINGO

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015, pp. 73-116. ISBN: 978-607-96189-5-7.

I. Planteamientos teóricos generales

Introducción

Las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena en México, fueron reinterpretadas de acuerdo a la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como entidades sagradas cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente sagrado que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana (*Cfr.* Juárez Becerril 2009 a y b, 2010 a y b, 2013; Suzan Morales 2008, 2009 y 2013). Dicha adaptación o reformulación de los santos, no opera exclusivamente a nivel de un pueblo en particular, sino que es una constante en un conglomerado de numerosos pueblos que se engarzan en una región, auspiciando –en cierta medida- sus relaciones sociales en la figura de los santos y las amistades y parentescos que éstos tienen entre sí, y la movilidad que ello conlleva, con las peregrinaciones, procesiones y demandas (*Cfr.* Gómez Arzapalo 2009, 2012, 2013). Así pues destacamos la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad

popular (Cfr. Giménez 1978; Escamilla Udave 2008, 2009, 2012, 2013; Padrón Herrera 2009, 2011 y 2013; Hernández Soc 2010, 2011, 2013).

En este sentido, bien apunta Bernardino Ramírez lo siguiente, refiriéndose al proceso evangelizador de los Andes:

La presencia de la Cruz de Cristo en los pueblos y comunidades del Ande peruano, simboliza en lo ideológico-religioso el dominio occidental sobre la mayoría de los pueblos de esta parte del mundo. Como sabemos la fe cristiana fue impuesta por los conquistadores españoles en el siglo XVI quienes con la cruz, los santos, las vírgenes y los cristos lograron dominar la vida y las conciencias de los indígenas. Fue un proceso largo y difícil, la evangelización y el adoctrinamiento, la fundación de pueblos indígenas en las reducciones toledanas y bajo la advocación de algún santo, los concilios limenses, el Santo Oficio, la Inquisición y la extirpación de idolatrías, fueron elementos que minaron hasta sus raíces la religiosidad aborígen que, no obstante, con sus mallquis, sus pueblos viejos, sus pacarinas, sus huacas, sus sacerdotes y sacerdotisas, sus dioses tutelares resistieron a la imposición hispana durante los siglos xvi y xvii. A partir de entonces, los diversos símbolos e íconos cristianos fueron reemplazando a las divinidades indígenas cuya significación religiosa-totémica se fue perdiendo irremediamente; de esta forma, lo colonial se fue enraizando en el alma campesina, formando parte de su tradición, de sus costumbres y de la cotidianidad de su vida, convirtiéndose estos elementos coloniales y de dominación en formas de vida popular. (Ramírez Bautista 2009: 196).

Delimitación de la región donde ubicamos los datos etnográficos

En este texto concretamente los puntos que proponemos como límite, son los santuarios de Chalma y Amecameca en el estado de México, y los de Mazatepec y Tepalcingo en Morelos, refiriéndonos preferentemente a los cuatro Cristos que presiden dichos santuarios, sus jerarquías, obligaciones recíprocas y visitas que se deben unos a otros, donde el pueblo se convierte en mero acompañante del protagonista principal que es el Cristo presente en la imagen tangible (Cfr. Gómez Arzapalo 2007). Las fiestas más representativas de la región quedan comprendidas en el ciclo de cuaresma y semana santa. Ya Bonfil Batalla en su escrito *Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de Cuautla* (1971) proponía este título precisamente porque Cuautla quedaba al centro geográfico del

grupo de pueblos que registró en el ciclo de cuaresma. Después de aproximarme a esta región (entre el 2004 y 2007) y hacer el mismo recorrido que en su momento hizo Batalla, pude registrar muchos más pueblos que entran en este ciclo de ferias y que complican mucho más la red de interrelaciones al interior de esta región. Así pues, he preferido – como señalé renglones arriba- tomar como línea conductora de esta ponencia la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular, tratando de destacar la interrelación entre los pueblos que se ven involucrados en un ciclo anual de celebraciones rituales que motiva el intercambio económico a través de las ferias, favorece la creación de un proceso identitario que supera el pueblo singular y propicia la creación de lazos sociales entre pueblos distantes. En este proceso los santuarios funcionan como referentes indispensables. A pesar de las implicaciones políticas, económicas y sociales que este complicado proceso pueda tener, el pretexto para echar andar su engranaje, es el ritual, y los personajes principales pertenecen al plano de lo sagrado, y son los santos católicos (*Cfr.* Báez-Jorge 2013 a y b), los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, y considerando el uso que se hace de ellos, de acuerdo a los poderes que se les otorgan, de católicos no les queda sino el nombre.

Fiestas en derredor de los santos en interacción regional

Estos cuatro santuarios marcan imaginariamente un cuadrante donde, los pueblos que se ubican en el mismo, intervienen en una compleja organización de fiestas y ferias en derredor de sus santos –durante la cuaresma- que los engarza de muy diversas maneras con sus vecinos, en una dinámica social que articula a toda la región, donde –de manera muy especial- estos cuatro santuarios funcionan como referentes especiales, y sus santos, parecen estar en una posición jerárquica mayor, por todos reconocida. Como ejemplo que ilustre lo anterior, podemos mencionar –en Morelos- la población de Atlatlahucan, que venera al Señor de

Tepalcingo, importado tal cual, y cuya fiesta es más importante que la del santo patrono San Mateo. En Amayucan, se venera al Señor del Pueblo, que sostienen es gemelo del Jesús Nazareno de Tepalcingo, la fiesta de ambos es el cuarto viernes de cuaresma, y aunque en Amayucan lo celebran, dejan sin actividades propias los momentos que coinciden con las principales celebraciones de Tepalcingo, para que puedan asistir con el Señor de Tepalcingo, aunque desatiendan por un momento a su Señor del pueblo. En el mismo orden de ideas, en el estado de México, podemos mencionar el caso de Amecameca, que antes de iniciar el ciclo de ferias de cuaresma, los mayordomos del Sacromonte asisten un miércoles antes del miércoles de ceniza a Chalma, y regresan directamente a organizar el carnaval del miércoles de ceniza en honor del Señor del Sacromonte de Amecameca. En estos casos –y otros similares- no hay una reciprocidad debida por el santo del santuario en relación a quien lo visita. Chalma, Amecameca, Tepalcingo y Mazatepec, reciben, pero nunca “devuelven” la visita, actividad muy común entre los demás pueblos con sus santos.

Algunas consideraciones históricas acerca de los cristos articulados

Acerca del origen histórico de estos cristos articulados, podemos señalar que en México son parte del esfuerzo plástico empleado por los misioneros del s. XVI para catequizar a los indios. Este tipo singular de imágenes religiosas comenzaron en Europa en el contexto de la contrarreforma, y el auge que ésta le da al recurso de las imágenes. Con respecto a su surgimiento en España, vale la pena considerar lo señalado por Domínguez Moreno para la diócesis de Coria, en Cáceres:

A partir de la Contrarreforma vamos a asistir en España a una potenciación del interés estético en todo lo que concierne al «vivir religioso» en los pueblos y en las ciudades. La pomposidad del culto y la búsqueda afanosa de emociones son inseparables de una imaginería o escultura procesional dirigida a mover a la devoción y a la piedad. Esta influencia del Concilio de Trento empezará a adquirir

importancia en el siglo XVI, y no dejará de desarrollarse a lo largo de los siglos XVII y XVIII. La mayor parte de las esculturas que aún se exhiben en los pueblos de la diócesis de Coria son talladas durante ese período. Imágenes de Crucificados y de Cristos yacentes del más puro estilo barroco vienen a sustituir a hermosas figuras de corte renacentista. El pueblo prefiere ver al Cristo dolorido, de agónica mirada y que incite a la compasión. Pero los estímulos compasivos a que estas figuras mueven afloran con una mayor intensidad cuando los fieles reviven escenas de la Pasión. Tal vez por ello la escenificación de la crucifixión y muerte de Cristo toma carta de naturaleza en ese momento crucial. Es en el siglo XVI cuando se establece la costumbre del Descendimiento o Desclavamiento, cuya función se orienta a que el pueblo pecador crucifique al Nazareno cada año y luego, también cada año, acabe llorando y arrepintiéndose de su delito [...] Aunque la documentación que poseemos no es muy precisa, parece que la práctica del Descendimiento se inicia en España coincidiendo con el Concilio de Trento, aunque el gran auge lo adivinamos con posterioridad a 1563, año de su finalización. La inauguración conciliar tuvo lugar bajo el pontificado de Lucio III, quien hace convocatoria para las sesiones de 1545 y de 1546. y es precisamente este Papa el que, mediante bula que se guarda en el templo parroquial, autoriza la celebración del Descendimiento en el pueblo zamorano de Bercianos de Aliste. Se trata del primer dato escrito que conocemos de la costumbre, y aunque ello no evidencia que sea el primero en celebrarla, la función de Bercianos es la más antigua de cuantas se conservan en la actualidad. El ejemplo cunde, y antes de que finalice el siglo XVI son ya otros pueblos del noroeste de Zamora los que en la tarde del Viernes Santo ejecutan el ritual del Descendimiento. En Trefacio y en San Ciprián de Sanabria, lugares próximos a la divisoria con León, la Crucifixión y posterior Descendimiento se vino celebrando, por lo menos, hasta hace unos cien años. Su antigüedad debe de remontarse a los siglos XVI o XVII. (Domínguez Moreno 1987: 147).

No obstante este ímpetu y optimismo iniciales, la misma iglesia, dos siglos después de iniciado el proceso (es decir, en el siglo XVIII), da marcha atrás y prohíbe en España el uso de este recurso, tal como lo ilustra este mismo autor en la prohibición contenida en el *Libro de Visitas de la Iglesia Parrochial de Ahial* fechado en 1788, la cual, dada su importancia y lo sugerente que resulta para el entendimiento del proceso que pudo haber seguido en nuestra región de estudio, la transcribimos a continuación:

Nos Dn. Frai Diego Martín y Rodríguez, Por la Gracia de Ds. y de la Santa Sede Appca. obispo de Coria, del Cosejo de Su Magtaz.

A todos los Curas Rectores o Sus tenientes, o Vicarios y demás fieles de este obispado Saluz y Paz en Nuro. Sr. Jesuchristo.

La corruzion del Linaje humano i la astuzia de Nro. enemigo común que por todos los caminos pone lazos pra. nuestra perdicion, han introduzido en varios tpos. abusos y corruptelas asta en lo mas sagrado de nuestra Religion. Vno de los Pasos mas tiernos y devotos qe. venera el Christianisimo es el Descindimiento del Cadaber de Nuesro. Redentor del Sacro Sato. Arbol de la Cruz. Quando tubo Supincipio la Representazion de este auto concurrían los fieles al templo, aunque como otro Josef y Nicodemos con la Mirra Aloe, el Sacro Santo Cuerpo difunto de el Sr., esto es, con lagrimas de un corazon contrito y humillado, con el olor y fruto de buenas hobras y con los sentimientos ynteriores de una devvozion y Piedad sólida. Pero abiendo degenerado de aquel espíritu y fervor los mas de los Chrisnos, de estos tiempos en aquella sagrada y dolorosa Representazion (especial mente quando se ejecuta en los campos). Vnos se ocupan en miradas lizinziosas, otros en conversaciones mundanas, otros en voces destempladas y otros (quando mas) en unos suspiros y lagrimas materiales que, como agua de tormenta, pasan luego sin umedezer y fecundar la tierra del corazon, sacadas maquinal mente de los ojos a fuerza de artificios y Esterioridades, como son dar rezios golpes con el martillo para desenclavar el Cadáver del Sr. por la tramoia (así se debe llama). Que se usa en algunos pueblos de subir y bajar con un cordel las manos de la Ymagn. de N^a S^a de la Soledad para limpiar los ojos y Recivir la corona y los clabos que le han a ofrezar los minsas. y otras imbenziones ajenas a la seriedad con que se debe celebrar este tierno paso: que si las viese vn infiel ciertamente se burlaria de nuestro culto y religion; luego que llegamos a este obispado pensamos el suprimir la Funzió de el Deszendimiento, como se abia executado en otros. Pero por ziertos respetos que no debiamos atender (lo confesamos con ingnuidad) suspendimos esta providenzia asta ora. Mas aziendonos cargo del peso formidable de nuestro ministerio Pastoral y sus estrechas obligaciones principalmente en corregir y desterrar abusos y desordenes en las cosas sagradas, no podemos por más tiempo mirar con indiferenzia este punto, ia por las repetids. ynsinuaziones de Personas verdadera mente piadosas, qe. consideran afondo las cosas de la Religion, i ya mobidos de los Esímulos de nuestra propia conzienzia. Y así proivimos para siempre la Representazion y Sermon de Deszendimiento no solo en campos, sino tambien en las Yglas. Surrogando en su lugar el Sermon de Pasion en los Pueblos donde este no se predicaba y en el de Soledad en los que se predica Sermon de Pasion, y en el caso de estar dotado en algun Pueblo el Sermon de Deszendimto., comutamos y aplicamos esta Estazion para vno de dhos sermones, pues oiendo esto los fieles sin aquellas imbenziones exteriores y artificiosas que nada conducen para el

Espíritu de vna verdadera compunzion, podrán sacar maiores utilidades espirituales en provecho de sus almas. Y mandamos a los Curas tenientes o Vicarios obserben en todo y por todo esta Nuesra. Providenzia sopena de Veinte Ducados de multa a los que permitiesen predicar el Sermon de el Deszendto. Y a los que le predicasen les pribaemos de la Lizenzia de predicar en todo nuesro. obispado y prozederemos contra ellos a lo que hubies lugar en derecho. Y este nuestro hadicto se leera en un día festivo inter misarum solexnia y copiado en el Libro de Visita. Se despachara de vn Lugar a otro por el orden de la margen y desde el vltimo se remitira a Nuestra Secretaría de Camara para qe. nos conste de su intimazion. Dado en nuestro Palazzo Episcopal de Coria a doze de Enero de mil setezientos ochenta y ocho.

Frai Diego obispo de Coria. Pr. mdo. de SS.Y. el opo. mi Sr. Lizdo. Dn. Juazhin Josef de Cazeres Villalobos. Vize Secrto. (Libro de Visitas de la Iglesia Parrochial de Ahial, folios 84-86. Tomado de: Domínguez Moreno, 1987).

II. Presentación de datos etnográficos

Fiesta de carnaval en Chalma y Amecameca

Aunque no todas las comunidades involucradas en este ciclo de ferias coincide en reconocer a Chalma como el inicio del mismo, sí es por todos aceptado que a Amecameca le corresponde la apertura del ciclo de ferias con el primer viernes de cuaresma. Ahora bien, Amecameca –junto con Ocuilan, ambos en el Estado de México-, reconocen previo a la apertura del ciclo en Amecameca, con la celebración del primer viernes, la importancia ritual de la presencia en Chalma en preparación a esa primer fiesta del ciclo. El miércoles previo al miércoles de ceniza, también conocido como miércoles de carnaval, los mayordomos de Amecameca encargados de la feria del primer viernes, acuden en peregrinación al santuario de Chalma, donde le piden al Cristo que todo salga bien en la celebración a su cargo. Portan una imagen “peregrina” del Señor del Sacromonte. Actualmente se puede realizar el trayecto en vehículos, hasta una cierta distancia, desde donde se continua a pie¹. No se trata de una peregrinación multitudinaria,

¹ Tiempo atrás –según refieren los mayores-, la peregrinación era a pie y estaba planeada una semana antes del inicio del compromiso de los mayordomos de Amecameca, para que pudieran ir y regresar caminando, previendo llegar a tiempo para ultimar detalles y estar listos para la celebración del miércoles de ceniza.

es más bien discreta, pues es de carácter privado, se trata de un asunto entre mayordomos, sus familias y demás colaboradores. El motivo es invariablemente pedir al Señor de Chalma por el éxito de la celebración de la feria, el Señor del Sacromonte “visita” al Señor de Chalma y “oye misa” en el santuario.

Una vez que los mayordomos del Sacromonte han regresado a Amecameca, la celebración siguiente es la correspondiente al miércoles de ceniza –o miércoles de carnaval–, en la cual se realiza “la bajada” del Señor del Sacromonte, de su lugar en la “cuevita” a la parroquia, donde permanecerá toda la cuaresma, hasta pasada la semana santa, cuando se le regresará a su lugar en la iglesia construida en el cerro, con una ceremonia que –en contraposición a “la bajada”– se le conoce como “la subida”.

“La bajada” es organizada por los mayordomos del Señor del Sacromonte que coordinan a los encargados de las “demandas” que llegan el miércoles de ceniza por la tarde, para participar en “la bajada” durante la noche, hasta el amanecer. Las principales *demandas* llegan de Milpa Alta, Iztapalapa y Texcoco, además de muchas otras de menor volumen de diferentes poblaciones del estado de México y Morelos preferentemente. El trayecto por las calles que recorrerá la urna del Sacromonte es adornado con papel o plástico picado, altares en las calles, donde el Señor del Sacromonte hará una “parada” mientras se reza y se canta. Además la mayoría de las casas que quedan en el recorrido, adornan de una u otra forma sus fachadas, ya sea con banderitas de papel de china de colores, o ramas verdes de árboles, cadenas de papel crepé, o con altares fuera de su entrada o dentro de su patio, con las puertas abiertas de par en par. Como ya se había mencionado, la imagen del Señor del Sacromonte llegará hasta la parroquia, donde permanecerá hasta un viernes después del viernes santo (“la octava del viernes mayor”), fecha en que se realiza “la subida”, de regreso a su

Ahora no hay nada establecido sobre ello, lo importante es ir y prepararse en esa fecha en relación directa a la fiesta del primer viernes en Amecameca, no importa si es a pie o en vehículos, la decisión sobre una u otra forma depende de los mayordomos del Sacromonte, quienes organizan este evento.

iglesia en el cerro del Sacromonte. La principal diferencia en esta segunda ocasión, es que las demandas de otros lugares ya no participan, siendo una celebración más modesta y local, organizada también por los mayordomos del Sacromonte, pero con más trabajo, pues no cuentan con el apoyo de los encargados de las demandas foráneas. Es importante resaltar que la imagen del Señor del Sacromonte, es un Cristo movable, que se utiliza para el vía crucis del viernes santo, culminando con la crucifixión. La celebración de “la bajada”, las ferias del primero y sexto viernes de cuaresma, el viernes santo y viernes de octava, forman un ciclo ritual donde la figura central es el Señor del Sacromonte, y alrededor de él se organizan las demás actividades.

Regresando nuestra atención a Chalma, allí se celebra también el miércoles de carnaval, pero no pasa de ser exclusivamente ese día, es decir, allí no hay celebración del primer viernes, a diferencia de Amecameca. Lo que se realiza en el santuario durante ese día es la “visita” al Señor de Chalma. Por parte de los encargados del santuario, no hay actividades programadas al estilo de una fiesta organizada por cargos específicos y con carteles que anuncian fechas y actividades, etc., sino que las personas de otras comunidades acuden en grupos, unos pequeños, otros grandes, a realizar la visita al Cristo con ocasión del carnaval. Destacan, por su número e importancia, las visitas de Amecameca y de Ocuilan, ambos en el estado de México. Con respecto al primero, ya se ha tratado más arriba. En relación a Ocuilan, aún cuando participan en el ciclo de ferias de cuaresma, y reconocen que Amecameca es el que abre el ciclo con el primer viernes o viernes de carnaval, prefieren acudir e iniciar el ciclo en Chalma, con una peregrinación, más o menos numerosa, que sale al santuario el miércoles de ceniza por la mañana. Llevan una imagen del Cristo del Calvario, cantan, rezan, comen y beben durante el trayecto, y al llegar acuden a misa en el santuario, pasan el día completo en las inmediaciones del mismo y al atardecer regresan a Ocuilan.

Primer Viernes de Cuaresma: Amecameca, Mex.

Para la celebración del primer viernes en Amecameca, el ambiente de fiesta ya se ha venido fraguando desde dos días antes: el miércoles de ceniza con “la bajada”. En cuanto a la fisionomía del lugar, pueden notarse ciertos cambios en las calles aledañas al centro que se llenan de puestos de artesanías de barro, ropa, comida y piratería, pero en lo que toca al centro mismo, es decir, la parroquia y sus alrededores, no se percibe un gran cambio con el tiempo ordinario, pues está tan lleno de comerciantes como siempre, tal vez la única diferencia es que continuamente deambulan entre la multitud comerciantes foráneos que ofrecen chocolate de Puebla, o productos del campo, como pepitas, tequesquite, etc., además de que en la explanada, donde de ordinario hay comercio ambulante, éstos han cedido el lugar a los juegos mecánicos. Donde sí es evidente la transformación es en el cerrito donde está la iglesia del Señor del Sacromonte, allí todo se encuentra saturado, el camino que lleva hacia la capilla, se vuelve difícilmente transitable, pues a ambos lados se satura de puestos de artículos religiosos y comida. En los artículos religiosos se pueden encontrar dibujos y fotografías del Señor del Sacromonte en todos tamaños, y lo más interesante, con la imagen vestida en una diversidad de atuendos que resulta impresionante. Aún cuando el Señor del Sacromonte se encuentra ya en esta fecha en la parroquia, los visitantes consideran una visita obligada a la iglesia del Señor del Sacromonte –aunque éste no esté en casa-.

En la parroquia, el centro de atención es el Señor del Sacromonte, colocado hasta adelante del templo, del lado izquierdo. La fila para poder verlo, tocar su urna y persignarse, o llorar un rato frente a él, no tiene fin. No importa la actividad que se esté realizando en el templo, ya sea misa o mañanitas o rosario, la fila es continua y nadie parece desesperarse en la hora u hora y media de paciente espera para poder acceder a la obscura imagen. La mayoría de las personas lleva en sus manos la imagen de este santo, proporcionada por los mayordomos después de

dar una aportación económica, una vez que llegan frente al ataúd de cristal frotan en el vidrio la estampa, la besan y la guardan devotamente

Tercer Viernes de Cuaresma: Tepalcingo, Mor.

En Tepalcingo, Mor., se encuentra el santuario del Señor de Tepalcingo, el cual es también llamado, Jesús Nazareno. Se trata de un Cristo con la cruz a cuestas, caído, apoyándose con una mano en el suelo, y con una cuerda en el cuello. De acuerdo a un lienzo dentro del santuario, la Cofradía de Jesús Nazareno en Tepalcingo se fundó en 1681. Bonfil Batalla, cita una relación de Cuernavaca de 1743, donde ya se hace alusión a esta fiesta al señalar:

En este partido y pueblo de tepalsingo, ay una imagen de Cristo nuestro Señor, que se venera por santuario de cuia efigie reciben los que le visitan y le claman, infinitos beneficios. Celebranle su fiesta el dia de la santa cruz y el tercero viernes de quaresma una solemnisima procesion con tal concurrencia, que suelen padecer algunas criaturas ogarse en la iglesia y por lo mismo cuesta mucho trabajo entrar y salir en ellas. Son copiosas las limosnas que se recogen para las misas y ornato de dicha santa imagen. ("Relación de Cuernavaca" (1743), *Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca*, año X, núms. 23 y 24, 1909; citado por: Guillermo Bonfil Batalla, 1971, p. 174).

La feria de Tepalcingo es una de las mayores del ciclo, probablemente la mayor de todas. En esos días todo gira alrededor del santuario del Señor de Tepalcingo, sus inmediaciones quedan abarrotadas de los juegos mecánicos e innumerables puestos que se disponen en largas filas, uno tras otro, tan pegados unos con otros que una vez encarrilándose en ese río humano, es imposible salirse hasta llegar al santuario. Las calles se ven invadidas por los puestos de artesanías, comidas, productos del campo, artículos de uso doméstico, artículos religiosos, etc. La gente fluye lentamente por las calles dispuestas con cuatro hileras de puestos, dos en los extremos y dos al centro de la misma, espalda con espalda, creando dos corredores, uno de ida y uno de vuelta, donde a duras penas caben dos personas hombro con hombro, en ese reducido espacio, pasan

sorteando a los devotos los vendedores ambulantes con sus canastas. El trayecto de 6 calles que va de la iglesia de San Martín al santuario, que puede recorrerse en 5 minutos en tiempo ordinario, se torna en una penosa y sofocante lucha por avanzar no menor a una hora.

Una vez que se llega al santuario, la puerta principal (frontal) del atrio es exclusivamente para salir, mientras que el acceso lateral es exclusivo para entrar. Uno de los aspectos más sobresalientes en Tepalcingo es la cantidad de referencias externas que uno encuentra en este lugar, estableciendo referencias de este centro de culto con otros lugares distantes, como Iztapalapa, Xochimilco y Milpa Alta. La portada del interior del santuario es puesta cada año por un grupo de Iztapalapa, en el D.F., el cual tiene que ver con los organizadores de la celebración del vía crucis en la capital.

En la entrada al atrio (por la puerta lateral), se colocó –en el 2006- una portada similar, proporcionada por Xochimilco, con la leyenda: “Señor de Tepalcingo Xochimilco te venera”. Cabe señalar que los tres lugares mencionados de la capital, cuentan con “demandas” del Señor de Tepalcingo, entre las cuales resalta la de Milpa Alta, por el tamaño de su mayordomía. Evidentemente los encargados de estas demandas llevan su imagen para que pase junto con el Señor de Tepalcingo “original” los días de fiesta, y se reúnen en el presbiterio las imágenes de todos los demás pueblos que tienen demandas, que no solamente comprenden Morelos, sino también Estado de México, Puebla y Tlaxcala. Sin embargo es notoria una distinción jerárquica entre las demás demandas y las tres provenientes de Iztapalapa², Milpa Alta y Xochimilco, en ese orden de importancia.

Durante el desarrollo de la fiesta, se pueden percibir anuncios de fiestas, ofrecimientos y otras manifestaciones temporales, que se unen a otras ya establecidas en el templo, que evidencian la importancia de este centro ritual para poblaciones distantes. Como ejemplo, podemos mencionar los carteles de fiesta de otras

² En relación a las fiestas de Semana Santa en Iztapalapa Cfr. Cruz Mejía 2011 a y b.

poblaciones que aprovechan la feria para anunciar su propia fiesta, insertándola en este engranaje regional de celebraciones que ayuda a entretejer una serie de relaciones sociales y económicas que se auspician bajo la figura de los santos. Tal es el caso en el 2005 del cartel de la fiesta patronal en la parroquia de Jesús Tepactepec, en Nativitas, Tlaxcala; y en el 2006, el anuncio de la feria del cuarto viernes de cuaresma en Santa Ana Xalmimilulco, en el municipio de Huejotzingo, Puebla. Estos son tan sólo ejemplos ilustrativos, no exclusivos, muchas otras celebraciones de poblaciones tanto de Morelos, como de México, Tlaxcala y Puebla, se anuncian en esta fiesta (*Cfr.* Gómez Arzapalo 2007).

En este mismo sentido podemos mencionar los ofrecimientos que se le hacen como regalo y petición al Señor de Tepalcingo, entre los cuales destacan los nombramientos de mayordomos de otras localidades, que acuden a ofrecerlo al Jesús Nazareno para pedir su ayuda y buen término en sus funciones como mayordomo. Tal es el caso del mayordomo de la parroquia de San Miguel Arcángel de Talixpan, Texcoco, en el estado de México.

Estos ejemplos están unidos a una corta temporalidad, son con ocasión de la fiesta, un ofrecimiento que después se quitará. Pero también hay manifestaciones más duraderas, como la lápida que se encuentra al costado del santuario que conmemora el centenario de la peregrinación de Huixcolotla, Puebla al santuario de Tepalcingo con el Jesús Nazareno. Dentro de estas referencias merecen mención aparte los estandartes de las diferentes peregrinaciones al Señor de Chalma, los cuales ocupan un lugar bien establecido dentro del santuario y las demás iglesias, ocupando nichos adornados con flores como si se tratara de una imagen de bulto. En Tepalcingo hay dos en el santuario, una correspondiente a la peregrinación a pie, y otro a la de ciclistas, ambas peregrinaciones son anuales y cuentan con un cuerpo organizador, que sin llegar a constituirse como mayordomía, organizan el evento de la peregrinación anual al Señor de Chalma, en cuanto a la promoción, como en los gastos que genera. Los organizadores se renuevan cada año, y si nadie pide la responsabilidad, continúan

los mismos. También en la iglesia de San Martín³ hay un estandarte del Señor de Chalma, que se usa para la peregrinación anual a pie.

Durante el desarrollo de la fiesta del tercer viernes en Tepalcingo, fue posible observar una marcada competencia entre los sacerdotes y los mayordomos. Tanto en el interior del santuario, como en el atrio, se podía observar prácticamente hombro con hombro, a sacerdotes y mayordomos realizando su actividad propia sin hacer mucho caso de lo que la contraparte realizaba. Así, mientras en el atrio resonaban cuatro enormes bocinas mediante las cuales los mayordomos invitaban a pasar a saludar la milagrosa imagen del Señor de Tepalcingo, tres sacerdotes revestidos con sus ornamentos, deambulaban entre la multitud con altavoces portátiles, recordándoles a “los hermanos peregrinos” que lo más importante no es ni la feria, ni saludar la imagen, ni llevarse una imagen bendita, sino los sacramentos, por eso invitaban fervientemente a cualquiera que quisiera confesarse a pasar con ellos, para luego entrar a la misa y comulgar. Si alguien lo hizo, yo no lo ví, lo que sí resultaba evidente era la aglomeración de personas que pacientemente esperaban más de una hora para poder pasar frente al Jesús Nazareno y tocar el cristal frente a la imagen. Al mismo tiempo que esto ocurría, se llevaban a cabo, en el mismo atrio, dos danzas, una de concheros (provenientes de Texcoco) y otra de pastoras (del mismo Tepalcingo).

Quinto Viernes de Cuaresma: Mazatepec, Mor.

En Mazatepec, la fiesta del quinto viernes se realiza en un cerro a las orillas de la población, en el santuario del Cristo de Mazatepec, en la cima del mencionado

³ Según refieren diferentes encargados entrevistados, la iglesia de San Martín era antes la más importante de Tepalcingo, porque allí estaba el Jesús Nazareno, y el santuario todavía no estaba. Pero cuando el santuario se llevó la imagen, pues se convirtió en la principal iglesia del pueblo, no obstante, San Martín no perdió toda su prominencia, pues queda allí la cruz y el santo entierro a usarse en semana santa, además del Señor del Sacromonte que se va cada año a Amecameca.

cerro. Este santuario se une por una calzada con el cementerio, dentro del cual está la iglesia de la virgen de Guadalupe.

La imagen que se venera en el santuario es una pintura de un Cristo crucificado con la Virgen y San Juan al pie de la misma, clara referencia al episodio evangélico de Jesús entregándole a su madre al discípulo amado.

La pintura está plasmada directamente sobre la piedra. Algunas personas refieren que esas imágenes de hombre y mujer, son esposos, un mayordomo me indicó que eran una pareja de esposos que ayudaron al Cristo, después de su aparición, a que se le construyera la iglesia, motivando y movilizándolo a los habitantes de Mazatepec para hacerlo, y como recompensa, se pintaron junto al Cristo.

El día de la fiesta, el quinto viernes de cuaresma, el santuario se enflora y se coloca una portada con flores y semillas en la entrada. La fila para poder pasar detrás del Cristo y persignarse tocando el cristal que lo cubre es inmensa. A diferencia de otras ferias ya descritas en este capítulo, la presencia del sacerdote es prácticamente imperceptible, solamente llegó a decir misa y se retiró inmediatamente. Tampoco se notaron intentos de catequesis, ni ninguna actividad coordinada desde la parroquia que se adjuntara a la celebración popular.

La calzada que une ambas iglesias se encuentra totalmente abigarrada de puestos, tanto de mercancías, como de comida. En el interior de la iglesia de la virgen de Guadalupe, se reúnen las imágenes que participarán en las representaciones de Semana Santa: San Ramitos o Señor de los Ramos; la Dolorosa, la Verónica y la Cruz. La gente que ingresa al templo, toca todas las imágenes y se persigna, teniendo un lugar central la dolorosa, la cual está puesta al centro, justo frente al altar, y siendo ante esta imagen ante quien más demoran rezando y platicando en voz baja.

En cuanto a las demandas del Señor de Mazatepec, se puede apuntar que acuden muchas del estado de Morelos, desde Cuernavaca, Cuautla, Yautepec, Tetela del volcán, Amayucan, etc. Entre tantas provenientes del mismo estado,

destaca la única encontrada no morelense, y provenía del D.F., de San Francisco Tlaltenco, Tláhuac donde celebran al Cristo de Mazatepec cada año del 15 al 24 de marzo, y que asisten en este quinto viernes a la feria, portando su imagen en una pequeña vitrina, para que pasen los Cristos juntos los principales días de fiesta, pues permanecen el fin de semana completo.

Semana Santa en Tepalcingo

Tepalcingo tiene una semana santa muy activa e interesante, más que otros lugares. Destaca la forma de reunir las imágenes participantes de las representaciones de semana santa a través de procesiones que van de iglesia a iglesia, luego el uso de las imágenes en los días santos, y sus procesiones de regreso a sus lugares ordinarios. Es muy importante también el traslado del Señor del Sacromonte a Amecameca, donde permanece hasta el mes de junio, fecha en que los mayordomos del Sacromonte se los regresan a Tepalcingo. La vastedad del repertorio de santos, hace que sean muchas también las mayordomías que los cuidan, destacando las de Jesús Nazareno (que se encargan de la Dolorosa, la Verónica, San Ramitos y –por supuesto- el Jesús Nazareno o Señor de Tepalcingo), la de San Martín (que se encargan del traslado de la cruz y el Santo Entierro), la del Sacromonte y la de Los Reyes (que se encarga del Cristo de las Tres Caídas).

Lunes Santo: traslado del Señor del Sacromonte a Amecameca

El lunes santo, en la iglesia de San Martín, tiene lugar la celebración de despedida al Señor del Sacromonte que será trasladado ese día a Amecameca, donde será recibido por los mayordomos del Sacromonte y colocado en la iglesia del cerrito del mismo nombre. La iglesia en sí no es adornada, salvo el lugar específico de la urna del Sacromonte. Todas las bancas son apiladas en un rincón del templo, dejando solamente tres hileras en línea con la pared lateral opuesta al lugar donde está el santo en cuestión. Frente a la urna del Sacromonte se coloca una mesa en

donde se pone el ataúd de cristal reservado para el traslado, allí se limpia cuidadosamente, de forma especial los cristales. Después se colocan sábanas y cojines limpios en su interior y se deja abierta la tapa.

Una vez que está lista la urna para el traslado, se abre la urna donde está de ordinario el Sacromonte en la iglesia de San Martín, esto es, pegado a la pared lateral izquierda en un nicho empotrado en ella. Los mayordomos entonces limpian cuidadosamente el rostro del Cristo, le quitan cuidadosamente sus ropas y le ponen nuevas, lo peinan y le acomodan sus brazos y piernas. Todo esto se hace en la mañana, sin ninguna prisa, con pausas, en silencio, o hablando en susurros. Ya que están listos tanto la urna del traslado, como el Sacromonte aún dentro de su urna ordinaria, permanecen un buen rato ambos ataúdes de cristal abiertos y parece haber un breve receso, como contemplando lo hecho, comentando en voz baja lo bien que quedó todo. Alrededor del medio día, se saca al Sacromonte de su nicho estacionario, para pasarlo a la urna del traslado. Recordemos que es un Cristo movable, así que insisto en la plasticidad de estas imágenes. Se carga delicadamente al Cristo pasando un brazo debajo de la nuca y otro bajo las corvas de las rodillas. Al trasladarlo de una urna a la otra parece tal cual una persona desvanecida. Se coloca lentamente en la urna del traslado y se le cubre desde los pies hasta el cuello con una sábana blanca, y “lo atrancan” con muchas almohadas pequeñas y largas forradas de tela blanca, para que no se mueva nada en su traslado.

Paralelamente, otros mayordomos y sus ayudantes estaban preparando en la calle la camioneta que transportará la urna. Se lava y llena de ramos de flores amarrados de los espejos, defensas, manijas y uniendo estos ramos entre sí con cadenas de papel crepé de color blanco y rojo.

En el interior de la iglesia, ya que está cerrada la urna del traslado, se sientan dos ángeles de madera, uno a los pies y otro en la cabecera y se coloca una flor blanca de crisantemo en medio de la tapa. Entonces sí tiene lugar un rezo, dirigido por un rezandero. Se trata de una especie de rosario, pues se rezan

padrenuestros y avemarias, pero no se anuncian misterios ni nada, simplemente se reza de continuo, todos respondiendo a lo que el rezandero inicia. Esto se prolonga un poco más de una hora, después de lo cual, entre cantos dirigidos por las mayores se lleva la urna lentamente hasta la camioneta, donde se asegura firmemente y salen en procesión motorizada, encabezando la camioneta del Sacromonte, seguida por otras donde van los mayordomos. Son alrededor de seis o siete camionetas, también adornadas con flores y papel rojo y blanco, pero mucho menos que la que lleva la imagen.

El Señor del Sacromonte de Tepalcingo será recibido en Amecameca, en la iglesia del cerrito por los mayordomos del Sacromonte, y se coloca en la iglesia a un lado de donde está el lugar del Sacromonte de Amecameca, pero recordemos que en esos momentos no está allí, pues se encuentra abajo, en la parroquia y no regresará hasta la octava del viernes santo. A partir de entonces sí podrán estar juntos, pues permanecerá “de visita” hasta el mes de junio, alrededor de la tercera semana, cuando los mayordomos del Sacromonte de Amecameca se los regresarán a los de Tepalcingo. Evidentemente, la mayordomía que recibe a su homóloga, organiza una recepción, comida, misa y borrachera, por lo que cada mayordomía cuando va a visita, permanece dos o tres días en el lugar.

Martes Santo: procesión y reunión de las imágenes en el santuario

El martes santo en la noche se realiza una procesión que parte de la iglesia de San Martín hacia la iglesia de Los Reyes, y de allí hacia el santuario del Jesús Nazareno de Tepalcingo. La finalidad es reunir en el santuario las imágenes que participarán en las celebraciones del jueves al domingo de semana santa. En la iglesia de San Martín están la cruz y el santo entierro, en la iglesia de Los Reyes está el Cristo de las Tres Caídas. Y finalmente en el santuario están San Ramitos, el Jesús Nazareno o Señor de Tepalcingo, La Verónica y La Dolorosa.

Desde aproximadamente las cinco de la tarde se reúnen en cada iglesia los mayordomos encargados de las imágenes, y comienzan a prepararlas. En el

templo se colocan las bancas en largas hileras puestas a lo largo del templo, y no a lo ancho como de ordinario. En medio del templo se colocan mesas y sobre ellas las imágenes, para, primero limpiarlas cuidadosamente, y después cambiar sus atuendos vistiéndolas a todas con color púrpura (excepto a la cruz, que se le coloca una manta blanca). Después de preparar las imágenes, un rezandero dirige algunos rezos que se prolongan por una media hora, para después tener allí mismo, en el interior de la iglesia, un convivio antes de salir en procesión, esto tendrá lugar cuando haya obscurecido totalmente, alrededor de las ocho u ocho y media. Se sirve refresco a la gente que ya ha empezado a reunirse y alguna botana, papas, frutas, pan de dulce, o cualquier cosa para entretenerse mientras llega la hora. Esta espera es alrededor de una hora u hora y media y la concurrencia se anima sentados alrededor de las imágenes comiendo, bebiendo refresco o agua y platicando un rato.

La iglesia de San Martín es la que da inicio a la procesión, dirigiéndose a la iglesia de Los Reyes así que cuando ya es tiempo de partir, los mayordomos disponen la siguiente formación: primero la Santa Cruz con su manta blanca, la cual es portada por un hombre con un cinturón de cuero. La cruz es realmente pesada y el camino cuesta arriba, por lo que generalmente no la carga la misma persona más de una calle. Enseguida de la cruz va el Santo Entierro en su ataúd de cristal, cargado por nueve hombres, que continuamente van siendo relevados. Detrás del santo entierro va el rezandero y las señoras cantoras con su altavoz, después de ellas toda la gente con una vela encendida en la mano. Tan pronto como la procesión pone un pie fuera de la iglesia, se echan las campanas al vuelo y seguirán repicando hasta que lleguen a la mitad del camino, lo cual es muy fácil de observar, pues la distancia que separa ambas iglesias es aproximadamente medio kilómetro en línea recta ascendente, por lo que, desde una y otra, se observa a la perfección el avance de la procesión. Una vez que llegan a la mitad del camino la iglesia de Los Reyes echa al vuelo sus campanas y las de San Martín dejan de tocar. Al repique de San Martín le llaman “avisar” que ya van los

santos, y al repique de la iglesia de Los Reyes le dicen “la respuesta” o “el recibimiento”.

Llegando a la iglesia de Los Reyes la procesión que trae a la cruz y al Santo Entierro no entra, sino que se forma en la calle que cruza, en dirección al santuario, y allí siguen rezando, mientras en el interior de esta segunda iglesia, terminan el rezo al Cristo de las Tres Caídas y la Dolorosa. Cuando terminan su rezo, salen del templo con el Cristo de las Tres Caídas. Tan pronto como llegan al pequeño atrio de esta capilla, se detienen y le cubren el rostro a la imagen con una tela de color blanco, para después incorporarse a la procesión estacionada que los espera afuera. La gente abre paso a la imagen del Cristo de las Tres Caídas y la Dolorosa, la cual se adelanta hasta formarse detrás del Santo Entierro. Una vez en sus lugares se reinicia la procesión camino al Santuario. En el camino se va nutriendo de toda la gente que se incorpora al pasar la hilera frente a sus casas, de tal manera que al llegar al santuario, alrededor de las diez y media de la noche, es una multitud considerable.

Al llegar al atrio del santuario, se les da la bienvenida a los santos echando al vuelo las campanas y lanzando una gran cantidad de cohetes durante varios minutos de manera ininterrumpida. Entrando al santuario, donde ya están puestos frente al altar el Jesús Nazareno en andas (el que se guarda en la sacristía), San Ramitos (un Jesús montado en un burro con una palma en la mano), La Dolorosa y La Verónica, se colocan al lado de éstos el resto de las imágenes e inmediatamente sacan de la sacristía un florero para cada uno de ellos y una canasta para las limosnas de cada uno. Se reza durante media hora y después un mayordomo del santuario recuerda de viva voz las actividades más importantes a realizarse del jueves al domingo. Después de esto, el santuario permanece abierto y una gran cantidad de personas se acercan a tocar a todas o algunas de las imágenes, mientras rezan entre murmullos frente a ellas. El templo permanece abierto hasta las tres de la mañana aproximadamente.

Celebraciones de jueves, viernes y sábado santos

Las celebraciones del jueves, viernes y sábado santos se realizan en el santuario, incluso el vía crucis, aunque sale a recorrer algunas calles sale y regresa al santuario. No se mezclan estas celebraciones con las ceremonias litúrgicas oficiadas por los sacerdotes católicos del santuario, teniendo cada una su momento, y aprovechando los curas los momentos en que está reunida la gente después de alguno de los eventos organizados por los mayordomos.

El jueves santo se celebra la prisión del Cristo de las Tres Caídas, no se representa ni la última cena ni el prendimiento, directamente el Cristo movable que será utilizado al día siguiente para el Vía Crucis, se instala en una prisión construida con varas, ramas, palmas y adornada con muchas flores. Esto tiene lugar al atardecer, la prisión se construye en el atrio fuera de la puerta lateral, frente a la sacristía. La gente se aglomera alrededor de esta prisión, cuya parte frontal está cerrada por un barandal que llega a la cintura de un hombre adulto. De manera esporádica se organizan rezos, que terminan tan sorpresivamente como inician. Las personas se aglomeran para tocar al santo y persignarse. El Cristo se encuentra vestido con una túnica blanca.

Al día siguiente, viernes, alrededor de las diez de la mañana se reúne la gente en el santuario para empezar el Vía Crucis. Salen en andas, el Cristo de las Tres Caídas vestido ya con una túnica morada, con un mecanismo de cuerdas para simular las caídas y levantadas, tal cual lo describimos más arriba en el subtítulo dedicado a los Cristos movibles en Atlatlauhcan, a su lado la Virgen Dolorosa y detrás de ellos el Señor de Tepalcingo (el portátil). En cada lugar donde se establece una estación se coloca una mesa con flores e imágenes de santos, la variedad de éstos queda a la iniciativa de la familia que lo coloca.

Las últimas estaciones son en el santuario, donde permanecen la cruz y el Santo Entierro. Cuando es el momento de la crucifixión, le quitan la túnica al Cristo y lo amarran a la cruz, misma que se levanta y fija en una base portátil de madera. Cuando viene el desprendimiento, el Cristo de las Tres Caídas regresa al

santuario y entra en escena el Santo Entierro, el cual es llevado al interior del santuario, donde permanece hasta adelante en una mesa llena de flores blancas y rodeado de velas y veladoras. En este lugar permanece hasta el día siguiente – sábado-, hasta el mediodía, cuando es retirado, y se reacomodan todas las imágenes de la misma manera que estaban el martes santo y permanecen allí hasta el domingo, para la procesión de regreso a sus lugares.

Despedida de las imágenes y regreso a sus iglesias correspondientes

El domingo en la tarde, cuando ya declina el sol y el calor, la gente se reúne en el santuario para una misa que se conoce como misa de despedida, terminando el acto litúrgico, se preparan las andas para el regreso de cada imagen a su lugar. Sale del santuario una sola procesión encabezada por la cruz y seguida por el Santo Entierro, el Cristo de las Tres Caídas, la Dolorosa, la Verónica, el Jesús Nazareno en andas y San Ramitos, en ese orden. Recorren algunas calles entre cánticos y rezos, explosiones de cohetes y las campanas del santuario al vuelo. Después de un recorrido por algunas calles principales, ya no se trata de una sola procesión, sino de tres, una que sale hacia la iglesia de Los Reyes con el Cristo de las Tres Caídas; otra que regresa a la iglesia de San Martín con la Cruz y el Santo Entierro y una tercera que retorna al santuario con el Jesús Nazareno en andas, San Ramitos, La Verónica y La Dolorosa. Cada mayordomía toma sus imágenes y regresan a sus templos los santos, acompañados por las personas adscritas a cada iglesia. Una vez en sus lugares, sin más preámbulos son regresados a sus lugares ordinarios, donde al día siguiente, los mayordomos les cambiarán nuevamente la ropa.

Cristos movibles (Tres caídas y Santo Entierro) en Atlatlauhcan, Morelos. Semana Santa.

En Atlatlauhcan, se encuentran dos cristos movibles, uno de las tres caídas y el otro un santo entierro. En otras comunidades de la región hay también este tipo de

cristos y el uso que hacen de ellos es muy similar a lo que aquí se describirá. Entre esos pueblos que cuentan con cristos movibles están: Amecameca, Mex. (el Señor del Sacromonte), Amayucan, Mor. (Tres Caídas), Tepalcingo, Mor. tiene tres (Santo Entierro, Señor del Sacromonte y Tres Caídas).

En Atlatlauhcan, el Cristo de las Tres Caídas es el que se usa para la celebración de la última cena, el prendimiento y el encarcelamiento, todo en jueves santo. Al siguiente día, viernes santo, se le usa para el recorrido del Vía Crucis que culmina con su crucifixión y el posterior desprendimiento de la cruz, a partir de este momento sale de escena y entra el Santo Entierro que se usa para la velación y la procesión fúnebre.

El jueves santo, para la representación de la última cena, por cierto muy temprano para ser cena pues es al mediodía, se prepara en el patio del convento una larga mesa cubierta por manteles blancos. Ante esta mesa se sientan los doce apóstoles, que son doce hombres escogidos entre los vecinos, disfrazados con túnicas y mantas. En la cabecera, quien se sienta es el Cristo de las Tres Caídas, vestido con una túnica blanca. A todos los comensales se les sirve una pieza de pan y una copa de vino tinto, incluyendo al Cristo que está sentado a la mesa en su silla con las manos puestas sobre el mantel. Mientras comen, hay cantos, rezos y una lectura bíblica.

Habiendo terminado la cena, los apóstoles se levantan y cargan al Cristo en sus andas,⁴ le dan varias vueltas al patio conventual, para después ser detenidos por los romanos, en ese momento, los apóstoles se retiran y los romanos amarran las manos del Cristo y le ponen una soga al cuello, aún en sus andas, y le dan otras vueltas en el patio conventual, para finalmente retirarse a un salón del mismo convento que ha sido acondicionado como la “Santa Prisión” y allí es puesto el

⁴ Estos cristos movibles, para pasearlos de pie, lo hacen en unas andas con un palo en medio, de donde se sujeta la cintura del cristo y luego con una cuerda que pasa por el pecho, debajo de las axilas y circunda los hombros, lo mantienen erguido. Esta cuerda va por debajo de la túnica y realmente es muy discreta. Este es el mismo mecanismo que permite simular las caídas y reincorporaciones del cristo durante el vía crucis.

Cristo, el cual permanecerá en ese lugar hasta el día siguiente cuando inicie el Vía Crucis.

El sacerdote no toma lugar en estas celebraciones, que se realizan en todo momento organizadas por los mayordomos del Señor de Tepalcingo. En la tarde y noche del mismo jueves, dentro de la iglesia, el sacerdote celebra los oficios propios de este día. La gente oye misa y saliendo pasan a la “Santa Prisión” a rezar y persignarse con el cristo de las tres caídas que permanecerá en ese sitio toda la noche y toda la noche habrá vela para no dejarlo solo.

El viernes santo, antes de salir al Vía Crucis, el Cristo es cambiado de ropas, se le quita la túnica blanca y se le viste con una morada. El Vía Crucis inicia y termina en el convento, pero el recorrido es por las calles del centro de Atlatlauhcan, sin alejarse mucho del convento, pero serpenteando por muchas calles. El recorrido se hace mientras “las señoras de la iglesia” (como ellas mismas se denominan) entonan cánticos de perdón y arrepentimiento. Los mayordomos llevan varios rezanderos distribuidos en la procesión, algunos con bocinas portátiles, otros a viva voz, van dirigiendo –cada quien por su cuenta- los padrenuestros y avemarías en un enmarañado murmullo que se adorna aún más con las fuertes voces de las cantoras. En el recorrido se van haciendo las estaciones, deteniéndose la procesión en los altares proporcionados por diferentes familias que los mayordomos han coordinado. Cuando cada una de las tres caídas es anunciada por el rezandero, el Cristo recibe un fuerte tirón de la soga que lleva en el cuello, al tiempo que la cuerda que baja por su espalda es soltada, entonces el Cristo cae con gran realismo, pues los brazos y la cabeza se mueven, el pelo vuela (tienen pelo natural) y la postura en que queda es muy realista. Al momento de anunciar que se debe proseguir, sueltan la cuerda del cuello y tensan la de la espalda y el Cristo se levanta. El realismo no deja de ser muy llamativo, pues cada vez más el Cristo aparece más maltrecho, con la túnica ya chueca, despeinado y se va encorvando porque ya no se tensa igual la cuerda de la espalda. Para la estación de la crucifixión ya hay que estar de regreso en el convento, allí se coloca

la cruz en el atrio, atorada con piedras y cubetas llenas de grava o cemento. Una vez asegurada, se le retira, dejando en su lugar la base improvisada. Al cristo se le quita la túnica y se le deja exclusivamente el sendal, también se le retiran las cuerdas y es fijado a la cruz amarrándolo de manos, pies y cintura, una vez listo, se levanta la cruz y se fija en el lugar preparado. Está acompañado por la Verónica y la Dolorosa.

Para el desprendimiento de la cruz, se retira la misma y ya en el suelo se desata al Cristo el cual es retirado hacia el interior del templo, entonces se trae al Santo Entierro, fuera de su ataúd, en una especie de camilla con sábanas blancas, a este Cristo se le pasea por el atrio en procesión fúnebre y luego lo meten a la iglesia, donde está preparado frente al altar una cama de flores blancas, allí se le deposita con gran cuidado y reverencia, para permanecer en ese lugar hasta el sábado cuando será regresado a su ataúd de cristal. Nuevamente resalto el realismo de la imagen al moverse, pues en los cambios de su ataúd a la camilla, y luego a la cama de flores y luego nuevamente a su ataúd, es cargado como una persona, pasando los brazos debajo de su nuca y el otro bajo las corvas de las rodillas, al ser cargado así, la cabeza se cae hacia atrás y los brazos cuelgan sin control, en un realismo impresionante. Cada cambio que le hacen, lo peinan, le acomodan sus piernas y sus brazos, tratándolo con una delicadeza que no puede dejar de mencionarse.

El resto del viernes permanecerá allí hasta el sábado al mediodía. Nuevamente la gente se organiza para velarlo y que no esté solo. Las actividades litúrgicas son después de estos eventos, y el sacerdote no participa en las representaciones de las imágenes.

Conclusión

Nuestra región de estudio la hemos propuesto en base a un cuadrante imaginario cuyos límites quedarían constituidos por los santuarios de Chalma y Amecameca, en el estado de México, y los de Mazatepec y Tepalcingo, en Morelos. Dentro de

este cuadrante hay numerosas poblaciones que participan en una complicada red festiva en derredor de los santos de cada pueblo, concentrándose de una manera especial estas celebraciones en la cuaresma y semana santa. Las relaciones sociales, políticas y económicas que se articulan junto con el aspecto religioso denotan una especial forma de existencia social que implica cosmovisiones articuladas y compartidas (Cfr. Broda 2001) entre los diferentes pueblos campesinos que intervienen en este ciclo festivo.

La vivencia concreta de religiosidad popular en estos pueblos, rebasa el ámbito íntimo de tal o cual comunidad en particular, y se articula en un territorio más amplio, *i.e.* regional, que implica el consenso sobre ciertos principios básicos a nivel de ideas, y también de ciertas instituciones populares, como las mayordomías, evidencian una dinámica y vigorosa organización social que opera frente a los poderes hegemónicos del Estado mexicano y de la Iglesia católica (Cfr. Báez Jorge 1998, 2000, 2006, 2011, 2013 a y b).

En una visión histórica, no pueden dejar de mencionarse las incursiones y establecimiento que las órdenes mendicantes hicieron desde el primer contacto, después de consumada la conquista. Muchos de los lugares –como conventos, ermitas e iglesias- que se remontan a esas fechas, siguen siendo lugares de culto católico, con una vivencia de religiosidad popular que apunta a otras raíces lejanas a la ortodoxia oficial de ésta Iglesia. Así mismo, no podemos dejar de lado el hecho, de que muchas de estas iglesias del s. XVI se construyeron sobre antiguos lugares de culto prehispánico, conservando una continuidad en la geografía sagrada, tal es el caso de Ocuilan, Atlatlauhcan, Chalma, Mazatepec, Amecameca, Xochitlán, Jonacatepec, entre otros.

La preponderancia agustina en esta región es digna de destacarse, pues recordemos que cada orden tenía su propia especificidad catequética, siendo la de éstos agustinos, una enseñanza prioritariamente cristocéntrica, lo cual resulta muy significativo si consideramos la importancia que en la religiosidad de estos pueblos

en la actualidad, tienen los cristos –en sus más variadas advocaciones- y todas las festividades que rodean a la Semana Santa.

Así pues, resulta evidente el culto a los Cristos, a una distancia considerable de lo que el cristianismo pretendiera desde su posición doctrinal. En este sentido, son interesantes las palabras del Obispo de San Cristóbal de Las Casas, Felipe Arizmendi Esquivel, responsable de la Dimensión de Pastoral Indígena de la Conferencia del Episcopado Mexicano cuando dice:

Estoy preocupado por ciertas actitudes que, después de recorrer varios países de América Latina, he visto en algunos agentes de pastoral [...] algunos, quizá deslumbrados por los elementos de espiritualidad que descubren en comunidades indígenas, sobre todo en las personas mayores de edad, se apasionan por sus símbolos, mitos y ritos, y los quieren no sólo conservar y defender, sino también difundir, incluso en las culturas mestizas. Esto es muy laudable, **pero advierto que casi no mencionan a Jesucristo**. No afirmo que no creen en Él, o que no son cristianos ni católicos, sino que **no aparece explícitamente su fe en Jesucristo**. (Arizmendi, 2008: sección “Ver”, no. 1).

En este sentido, conviene traer aquí a colación la respuesta del P. Eleazar López del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI), quien responde a lo anteriormente citado en los siguientes términos que el propio Arizmendi incluye en la nota de su ponencia:

Jesucristo es central en la experiencia religiosa indígena actual y Él ha entrado a este mundo cultural de una manera profunda y seria. Para quienes ya somos discípulos de Jesucristo, Él ya está en nuestros símbolos, mitos y ritos indígenas. El problema es cómo dar razón de este modo de tener a Jesucristo en nuestra experiencia religiosa, sin traicionar nuestros esquemas ni ofender a la integridad de la fe celosamente cuidada por la Iglesia de la que somos parte importante... Existe un serio problema cristológico con los pueblos indígenas, no porque Cristo esté ausente o se le esté negando su lugar, sino por la manera en que los indígenas hemos incluido a Jesucristo en nuestras vidas, es decir, envuelto en los pañales de nuestra cultura e identidad particular. Y es precisamente esto lo que a algunos miembros directivos de la Iglesia no les satisface todavía. Quisieran vernos más apegados a las categorías establecidos en la Iglesia que a nuestras creencias ancestrales, que forman parte de nuestra identidad-alteridad. Y ahí está el impase actual: ni nosotros hemos podido explicar nuestra experiencia cristológica, ni nos han convencido de nuestros supuestos errores cristológicos. (Arizmendi, 2008: sección “Ver”, nota al pie num. 1).

Y más adelante prosigue en este mismo sentido, hablando como indígena cristiano, y recalcando el problema de comprensión intercultural entre lo oficial romano y la vivencia religiosa local:

La mayoría de los indígenas ya hemos incorporado a Cristo en nuestras vidas y en nuestra perspectiva teológica fundamental. El problema no es si está o no está Cristo asumido, sino cómo está; y ahí es donde no nos hemos podido dar a entender, pues ciertamente Cristo está, pero vinculado necesariamente a las creencias ancestrales indígenas. Estas creencias ancestrales son las que ahora llamamos "Semillas del Verbo" en un esfuerzo teológico por ser fieles tanto a la Iglesia como a la herencia recibida. A mi parecer, todavía no se entiende adecuadamente en la Iglesia nuestra problemática indígena de fondo. No son solamente cuestiones de complejos de culpa o de víctimas. Habrá que profundizar el análisis. Cristo no es problema para nosotros, pero sí algunos esquemas teológicos de la institución eclesiástica que siguen actuando frente a nuestras creencias heredadas, como si fueran basura que debemos desechar y no como verdaderas "Semillas del Verbo". La institución fácilmente pide que nosotros explicitemos más a Cristo en nuestra vida; pero ella no da pasos serios de valoración de lo nuestro, de conversión hacia nuestras creencias; si para nosotros Cristo está presente en nuestras semillas del Verbo, eso tendría que ser también para el resto de la Iglesia. [...] Es necesario reconocer que han existido y existen, en la Iglesia, muchas maneras de acceder a Cristo, muchas formas de asumir y expresar su mensaje. Esta diversidad no es fruto de la multiplicidad del objeto último de la Cristología, sino de la diversidad humana y espiritual, que recibe a Cristo. [...] De manera que, si no nos despojamos de los condicionamientos negativos que nos han impedido dialogar nuestras legítimas diferencias en la Iglesia, no va a ser posible avanzar hacia la pluralidad teológica que hoy se necesita... Estas cristologías indígenas son, en parte, fruto de la apropiación que nuestros abuelos y abuelas hicieron de lo que los misioneros les enseñaron sobre Jesucristo. Pero también tenemos que reconocer que, al igual que en el caso de los discípulos del Señor, la mayor parte de lo que los pueblos indígenas afirman del Hijo de Dios *no se lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos*. Esta revelación divina tiene que ver con la siembra hecha por Dios en el corazón de nuestra historia y culturas milenarias. Y que, para expresarse, echa mano de los mejores canales o instrumentos de comunicación elaborados en dichas culturas... Por la búsqueda religiosa de los pueblos y sobre todo por la revelación de Dios en las culturas, se han ido configurando los cimientos de una cristología indígena que debe ser ahora tomada en serio para la *nueva evangelización* y para el diálogo interreligioso con los pueblos indios. (Arizmendi, 2008: sección "Juzgar", notas al pie num. 11 y 12).

Bibliografía

Arizmendi Esquivel, Felipe

- 2008, “Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas”, ponencia presentada el 16 de enero de 2008 en la Asamblea Nacional de Pastoral Indígena.
www.celam.org/documentacion/210.doc (25 de septiembre de 2014).

Báez-Jorge, Félix

- 1998, *Entre los nagueles y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- 2000, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- 2006, *Olor de Santidad. San Rafael Guívar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- 2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- 2013 a, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? (religiosidad indígena y hagiografías populares)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- 2013 b, “Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 23-40.

Batalla, Bonfil

- 1971, “Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de Cuautla”, en: *Anales de Antropología*, vol. VIII, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, México, pp. 167-202.

Broda, Johanna

- 2001, “Introducción”, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México: 15-45.

Cruz Mejía, Miriam Guadalupe

2011a, *Cultura y religiosidad popular: participación juvenil en la escenificación de semana santa en Iztapalapa*, ENAH, tesis de licenciatura en Antropología Social, México

2011b, “Los jóvenes y su participación en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa”, en: Miguel Ángel Romero Cora (comp.), *Libro anual del ISEE*, México, ISEE, pp. 331-349.

Domínguez Moreno, José María

1987 “La función del descendimiento en la diócesis de Coria (Cáceres)”, en: *Revista de Folklore*, Caja España Fundación Joaquín Díaz, tomo 07ª, número 77, pp. 147-153.

Escamilla Udave, Jorge

2008, *La devoción en escena. Loa en honor a San Isidro Labrador*, Xalapa, Editora de Gobierno del estado de Veracruz.

2009, “Religiosidad Popular y teatro indígena en el centro de Veracruz”, en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 51-61, ENAH-INAH, México.

2012, *Catecismo visual: religiosidad popular y teatro indígena en el Centro de Veracruz*, Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.

2013, “El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 107-125.

Giménez, Gilberto

1978, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso

2004, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, estado de México, reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, ENAH, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México.

2007, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos*

predicadores de otra historia, ENAH, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México.

2009, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

2012, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Berlín Editorial Académica Española.

2013, “Los santos, vecinos presentes, enigmáticos pero confiables”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 41-72.

Hernández Soc, Alba Patricia

2010, *Religiosidad popular en Sta. Cruz del Quiché, Guatemala. Entramado de su gente, su historia y sus tradiciones*, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, enah, México.

2011, “El habla de la historia, los santos y la comida Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala”, en: Alejandra Gamez (coord.), *Memorias de la XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, s/p, BUAP-UNAM-SMA, México.

2013, “Entre vírgenes y santas (Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala)”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 195-212.

Juárez Becerril, Alicia María

2009a, “Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatepetl frente a la visión tecnocrática”, en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 129-145, ENAH-INAH, México.

2009b, “Una esclava para el Popocatepetl: Etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a Don Gregorio”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez [coords.]. *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios*

interdisciplinarios y regionales, Benemérita Universidad de Puebla, Puebla: 331-348.

2010a, *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

2010b, *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*, tesis de Doctorado en Antropología, ffyl-unam/ia, México.

2013, “De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 127-155.

Padrón Herrera, María Elena

2009, “Devoción al patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepc-Cerro del judío, Ciudad de México”, en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 63-73, ENAH-INAH, México.

2011, *San Bernabé Ocotepc. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo de la ciudad de México*, Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.

2013, “¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de México”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 173-193.

Ramírez Bautista, Bernardino

2009, “La Fiesta de las Cruces, expresión del sincretismo cristiano-indígena”, en: *Investigaciones Sociales*, Vol. 13, no. 22, pp. 195-225, UNMSM/IIHS, Lima, Perú.

Suzan Morales, Adelina

2008, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de*

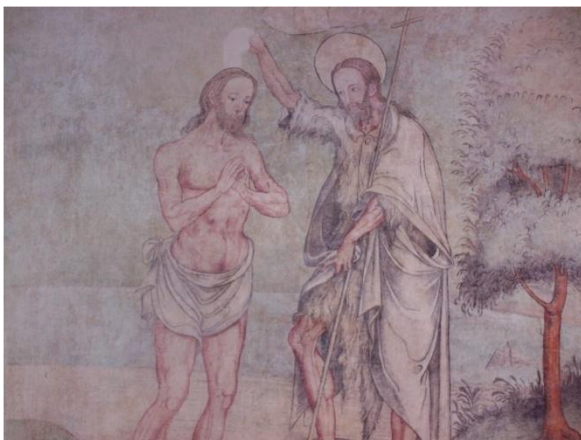
niebla, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.

2009, "Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Veracruz", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 119-128, ENAH-INAH, México.

2013, "El Dueño del Monte: una manifestación de la religiosidad popular", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 157- 172.

Apéndice fotográfico: insinuaciones y sugerencias en tres secciones

I. Las imágenes de Cristos expuestas al culto por los frailes mendicantes s. XVI: pedagogía catequética visual



San Juan bautizando a Jesús. Pintura mural en el claustro bajo del convento agustino de Tetela del Volcán, Morelos. Fotografía del autor.

Las imágenes de Cristos promovidas por los frailes mendicantes en el s. XVI entre los indígenas mesoamericanos, apuntaban a una catequesis que pretendía la incorporación de los indígenas en la fe cristiana desde sus prerrogativas doctrinales y litúrgicas estandarizadas desde su oficialidad. Sin embargo, pronto se dejarían ver en escena los juegos intrincados entre el mensaje transmitido, la interpretación del receptor y la autonomía de las imágenes en un entorno cultural completamente ajeno al europeo, sus valores y sistemas de creencias.

No obstante, la pedagogía implícita en la promoción de estas imágenes fue esencialmente la propagación de la “verdadera fe” en Jesucristo. Por ello, las escenas apuntaban primordialmente a representar episodios de la vida y muerte del Salvador.



Tres escenas de la pasión de Cristo: la coronación de espinas, la presentación frente a los judíos y la crucifixión. Sala capitular del convento agustino de Epazoyucan, Hidalgo. Fotografías del autor.

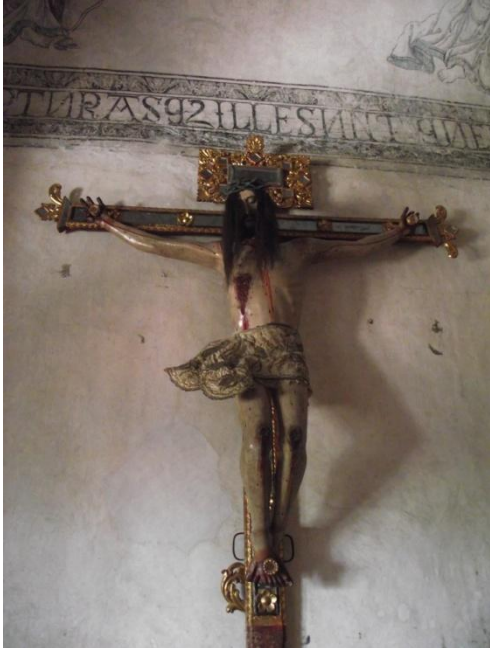




Cuatro escenas de la pasión de Cristo: el *Ecce Homo*, Jesús con la cruz auestas, la crucifixión y la piedad. Pintura mural en el claustro alto del convento agustino de Epazoyucan, Hidalgo. Fotografías del autor.



Cruz atrial en el convento agustino de Acolman en el estado de México. Fotografía del autor.



Tres imágenes de Cristo en el Convento agustino de Actopan, Hgo. Arriba a la izquierda, el Cristo triunfante en el juicio final, capilla abierta. Arriba a la derecha, pintura mural mostrando a Cristo crucificado en el claustro alto. Abajo, Cristo crucificado en una capilla del claustro alto. Fotografía del autor.



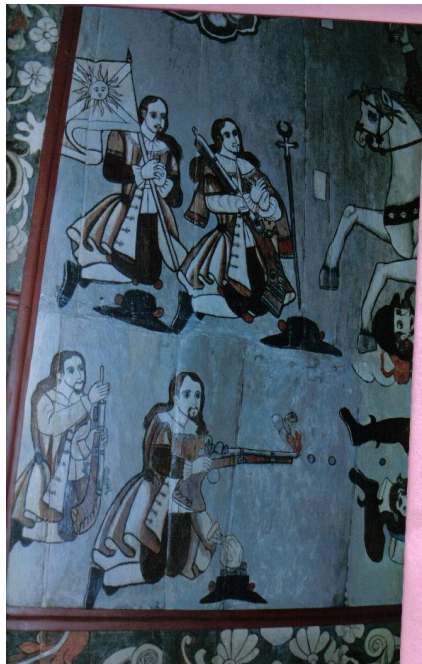
Tres relieves en el patio del claustro conventual mostrando la cruz con el agua bautismal (izq.), los instrumentos del martirio en la cruz (centro) y la cruz vencedora de la muerte (der.). Estos relieves cobran especial importancia si recordamos que en el s. XVI estos claustros bajos eran el punto de reunión para la catequesis de los indígenas. Convento agustino de Acolman, estado de México. Fotografías del autor.



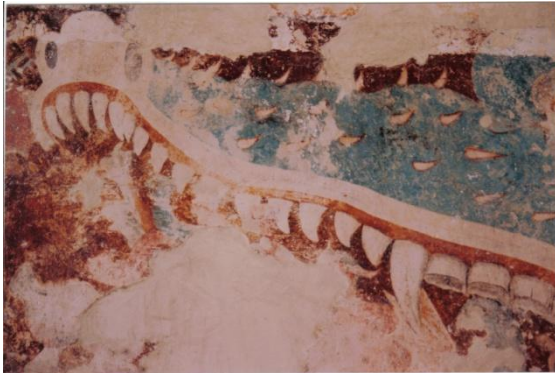
Fachada del Santuario del Jesús Nazareno en Tepalcingo. Tomada de Toussaint, 1976, p.10.

II. Las imágenes como vehículo de justificación del proceso evangelizador.

Intromisiones de la plástica indígena en el mensaje cristiano



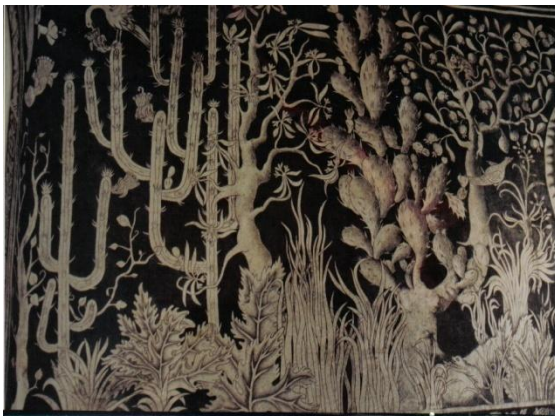
Artesonado en madera en el Sotocoro de la Capilla franciscana de Cocucho, Michoacán (México) s. XVI, sobre el cual se pintaron escenas de la guerra contra los Moros, arriba podemos ver al Santo Santiago blandiendo su espada, bajo la bendición de la Trinidad. Abajo, dos escenas de la guerra contra los Moros. Es interesante recordar que los españoles en el momento de la conquista consideraban que el Santo Santiago se aparecía ocasionalmente del lado de las huestes conquistadoras confirmando la legitimidad de su acción. Fotografías del autor.



Imágenes de los murales en la *Capilla Abierta* o *Capilla de Indios* del Convento agustino de Actopan, Hidalgo (México) s.XVI. Arriba a la izquierda, las fauces del monstruo terrestre (de tradición indígena) devorando a las personas. Arriba a la derecha y al medio, demonios torturando personas (representación de almas) en el infierno. Abajo a la izquierda, escena de la creación del mundo y a la derecha un indígena guiado por un español se aleja de una pirámide donde otro indígena ofrece copal con un incensario de mano.. Fotografías del autor.



Escenas en los murales del friso en el interior del Templo Conventual agustino en Ixmiquilpan, Hidalgo (México) s.XVI. Se representan batallas al estilo indígena, nótese que es en el interior del templo. Representan una batalla entre el bien y el mal, que va definiéndose a medida que se acerca el espectador al altar, véanse los animales monstruosos que aparecen abajo a la izquierda. Es un claro ejemplo de que los Conventos, especialmente en sus murales en las Capillas Abiertas o en el Claustro bajo se convirtieron en verdaderos Catecismos en piedra y estuco, mostrando un mensaje cristiano con elementos indígenas. Fotografías del autor.



Escenas en los murales del claustro bajo del convento agustino de Malinalco, México, s.XVI. Nótese la flora y fauna local: cactáceas, suculentas, monos, venados, aves, conejos. Préstese especial atención al surgimiento de elementos cristianos como el medallón (abajo a la derecha) y la cruz (arriba a la izquierda). Dichos elementos surgen del entorno natural autóctono, en una evidente pedagogía catequética. Fotografías del autor.

III. Los Cristos en el culto actual de las comunidades de ascendencia indígena en México



Señor del Pueblo en
Cuautla, Morelos.
Fotografía del autor.



Jesús Nazareno o Señor
de Tepalcingo.
Atlatlahucan, Morelos.
Fotografía del autor.



Dos imágenes del Señor del Sacromonte. Amecameca, Estado de México. Arriba en tiempo ordinario en el Sacromonte, abajo: ataviado para su fiesta en la parroquia de Amecameca, cerca del Primer Viernes de Cuaresma. Fotografía del autor.





San Ramitos en el Santuario de Tepalcingo, durante la Semana Sta. Fotografía del autor.



Señor de Chalma en el estado de México. Estampa repartida en el Santuario.



El Cristo de la Vidriera de Miacatlán, Mor. en su fiesta en Cuarto Viernes de Cuaresma. Fotografía del autor.



"Cristo-Maíz". San Pedro Soteapan, Veracruz.
Autora: Hna. Consuelo Pulido García. Este Cristo se ha convertido en el emblema de la llamada *"teología india"* en las diferentes comunidades del municipio de Soteapan en la Sierra de Santa Martha.



"Cruz de mazorcas en la iglesia". San Pedro Soteapan, Veracruz. Autora: Hna. Consuelo Pulido García.



"El Cristo-Maíz en procesión". San Pedro Soteapan, Veracruz. Autora: Hna. Consuelo Pulido García. Varias procesiones de este tipo salen de las diferentes iglesias secundarias del pueblo para concentrarse finalmente en la iglesia principal para que las cruces y los santos "oigan misa juntos".

IX. FIESTA DE SAN NICOLÁS EN IXMIQUILPAN, HIDALGO

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Texto preparado para la Revista digital ForoUIC. *Revista oficial de la Universidad Intercontinental*, México, Universidad Intercontinental. Publicación electrónica. 2014.

La fiesta de San Nicolás se celebra el 10 de septiembre, y durante esta fiesta, San Nicolás visita al Señor de Jalpan en la cabecera municipal. Los festejos se prolongan durante una semana, y en ella tienen lugar eventos de suma importancia que marcan fuertemente los momentos de la fiesta, y que son conocidos por todos los pobladores. Así pues, procederé a la descripción de los momentos más significativos de esta compleja fiesta patronal del barrio de San Nicolás, que a su vez se inserta en el complejo festivo más amplio del Valle del Mezquital, donde los diferentes pueblos peregrinan acompañando a sus santos patronos que rinden pleitesía al Señor de Jalpan en el convento del s. XVI en el centro de Ixmiquilpan, Hidalgo.

Las actividades que se engarzan para dar lugar al complejo festivo, son actividades aglutinantes que articulan al colectivo en una dinámica común, fortaleciendo lazos de identidad y pertenencia a una comunidad que sustenta la forma de vida peculiar que ellos valoran. Así pues, es muy importante ver el conjunto de pequeñas celebraciones interrelacionadas de la fiesta como un todo que da por resultado una actividad festiva prolongada considerada como unitaria. Así, lo que para un observador externo pudiera parecer el montaje escénico bastante caótico de actividades inconexas, para los lugareños sigue una lógica precisa y coherente que se sobreentiende y se acata.

La Molienda

Esta actividad, propiamente femenina, tiene lugar unos días antes de la fiesta de San Nicolás, pues la molienda del cacao tiene como finalidad preparar las pastillas de chocolate que se usarán para el atole a repartir en el desayuno después de las mañanitas. Dado que las tortas de chocolate deben dejarse un tiempo para ventilarse, endurecerse y sacar algo de grasa dejándolas reposar sobre papel de estrasa, es por eso que se hace la molienda con días de anticipación para la fiesta¹.



Mujeres preparando las pastillas de Chocolate durante la Molienda. Barrio de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hgo. Fotografía cortesía de Misioneras Laicas Asociadas, MG. 2009.

Durante la molienda, se disponen en dos largas filas los metates, con su platón enfrente y un cojín decorado tras ellos, para que las mujeres que van llegando a participar en este servicio, se hinquen y muelan el cacao. Quedan dispuestas, pues,



Metates preparados para la molienda. Barrio de San Nicolás. Ixmiquilpan, Hgo. Fotografía cortesía de Misioneras Laicas Asociadas, MG.2009.

¹ Para quien esté interesado en ver la molienda, está disponible en línea un video tomado por una persona oriunda del lugar en: <http://www.youtube.com/watch?v=FkLC6e6up4o>

dos filas donde se ven de frente quienes están moliendo. Detrás pasan las mujeres que supervisan, recogen y proveen de lo necesario, generalmente ellas son las mujeres mayores, encargadas de todo. Pasan constantemente para recoger el molido y proveer de granos a quienes ya lo terminaron.

Constantemente se relevan las mujeres, que se levantan para dar lugar a otras que también vienen a moler. La convivencia es fuerte, pues el ambiente es ya plenamente festivo y todos lo hacen por San Nicolásito. Es una actividad muy esperada, y se mezclan mujeres de todas las edades, desde niñas hasta ancianas, por lo que la función social de transmisión de valores, conocimientos y cosmovisión es muy evidente.



Mujeres en la molienda.
Barrio de San Nicolás.,
Ixmiquilpan, Hidalgo.
Fotografía cortesía de
Misioneras Laicas Asociadas,
Misioneros de Guadalupe.
2009.

Llegada de las ceras, escamadas y cuelgas

La víspera del 10 de septiembre, llegan las piezas labradas en cera que el mayordomo de San Nicolás encargó a los artesanos de la sierra que se dedican a ello. Estas piezas únicas son trabajadas con armazón de alambre y placas de cera de abeja mezclada con polvo de copal para darle cuerpo y resistencia. Destaca, entre todo, el tratamiento ritual a esta artesanía festiva. Primeramente hay que

puntualizar que las “ceras” son las velas a repartir en la procesión que saldrá al día siguiente de la capilla de San Nicolás a la parroquia donde está el Señor de Jalpan, (a donde acude en procesión San Nicolás para cantarle las mañanitas al Cristo Señor de Jalpan). Las “escamadas”, son esas mismas velas pero con labranza de cera alrededor, pueden ser sencillas guirnaldas de flores en derredor del centro de la vela, o bien complejas estructuras con formas elaboradas.



Cuatro escenas del recibimiento de las ceras en casa del mayordomo de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hgo. Fotografías del autor.

En la ocasión que describo, se llevaron las escamadas de vela con flores para dar a los mayordomos en la procesión, pero también, -y ocupando el lugar central- alrededor de una veintena de cruces que llevaba cada una su pequeña cuelga². Cabe señalar que todo esto es para la procesión y la misa a celebrarse

² Se pueden ver tres videos en línea del “Recibimiento de las Ceras, escamadas y cuelgas en la casa del Mayordomo de San Nicolás, para ser usadas en la procesión al Señor de Jalpan, en el centro de Ixmiquilpan” en: http://youtu.be/-ZMRdC_N8fl; <http://youtu.be/IJWjzHKEhmo>; <http://youtu.be/riljA5KZnfo>

en Ixmiquilpan, donde oirán misa juntos San Nicolás y el Señor de Jalpan, por lo que se encienden y se consumen durante las celebraciones.

Es un verdadero arte ritual, cuya característica esencial es lo efímero y pasajero, pues se consumen durante la celebración. Las “cuelgas” son grandes ensartados de flores de cera formando una especie de “collares” muy grandes que le serán ofrendados a San Nicolás y al Señor de Jalpan. Los que se dan al Cristo son especialmente grandes, pues se colocan sosteniéndose de ambos brazos y dejando pasar la parte central frente al pecho del crucificado.



A la izquierda: escamadas. A la derecha, ceras labradas con forma de cruces, posando: la familia del artesano que fabricó y llevó las ceras a San Nicolás a costa del mayordomo de este santo. Fotografías del autor.

Preparación de las cuelgas

Esta preparación de cuelgas no se refiere a lo antes descrito para las grandes cuelgas de cera labrada para los santos, sino a las cuelgas que se convidan a la gente al salir de la misa donde estuvieron juntos el Señor de Jalpan y San Nicolás en la misa del mediodía de la fiesta de San Nicolás.

Dichas cuelgas son collares de ramas de árbol trenzadas, donde se amarran naranjas, manzanas, plátanos o piezas de pan y flores de cempoalxóchitl.

En la casa de uno de los mayordomos se reúnen las familias de los que van a participar en la elaboración de las cuelgas. Allí, los hombres cortan las ramas y las preparan en pequeñas ramitas que puedan ser trenzadas para preparar las cuelgas. Con hilo de algodón se van trenzando las ramitas hasta lograr el grueso necesario. Entonces las mujeres y los niños empiezan a amarrar en esos collares verdes las frutas y el pan. Una vez listas las cuelgas se colocan en un palo

sostenido entre dos sillas y allí se conservan hasta que se cargan en los hombros de dos hombres para ser trasladadas en la procesión de San Nicolás al Convento. Cuando acaba la misa, sale primero del templo San Nicolás acompañado por el tañir de una campana que le abre paso. Una vez que él sale, entonces ya puede salir la gente y se entregan a la pasada las cuelgas que deben portarse hasta que termina el regreso de San Nicolás a su capilla en una procesión de regreso al barrio.



Preparación de las cuelgas. Arriba hombres cortando la flor de cempoalxóchitl y trenzando las ramas. Abajo, niños amarrando las flores en las cuelgas. Barrio de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hgo. Fotografías del autor.

Tamales y mañanitas

En la víspera al día de San Nicolás (9 de septiembre). En la casa del mayordomo a donde son recibidas las ceras, escamadas y cuelgas, se preparan los tamales y el atole (usando el chocolate preparado en la molienda³). En grandes tinas de hoja de lata, se cuecen los tamales en cantidades industriales, pues se da a todo el que llegue a desayunar al día siguiente, de regreso de las mañanitas de San Nicolás al Señor de Jalpan. Todo el proceso se anuncia por cohetes, de tal forma que la gente desde sus casas dice: “ya están preparando los tamales”, o “ya se

³ Puede verse el video de la Elaboración del atole, tomado por un habitante del pueblo de Ixmiquilpan, barrio de San Nicolás, en línea: http://www.youtube.com/watch?v=IfaX6m7EJ_U

cocieron”, o “ya los están sirviendo”. Es un sistema de comunicación por medio de los cohetones que es muy interesante y efectivo. Toda la gente sabe qué se está haciendo y cómo van, para luego congregarse al llamado de los cohetes y las campanas.

El 9 de septiembre, después de recibir las ceras, se vela en casa del mayordomo. Alrededor de las 4:00 de la mañana del 10 de septiembre empieza la cohetiza y las campanas se echan al vuelo llamando a la procesión de San Nicolás para cantar las



mañanitas al Señor de Jalpan en el santuario. Se llega como a las 5:00 y empieza el mariachi a tocar las mañanitas al Señor de Jalpan, un poco trastocadas para la ocasión, pero con un profundo significado: “Despierta padre despierta, mira que ya amaneció, ya tus hijitos te cantan pidiendo tu bendición”. Las puertas del santuario permanecen cerradas porque el Señor de Jalpan “no es fácil” y “se ruega un poco”. Aproximadamente 40 minutos después de cantar repetidas mañanitas y otras



San Nicolás ataviado para su fiesta. Barrio de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hgo. Foto cortesía de las Misioneras Laicas Asociadas. M.G.

“alabanzas” amenizadas por el mariachi, las puertas finalmente se abren, para volver a cantarle al Cristo las mañanitas ya frente al altar con San Nicolás a su lado. Viene la misa y regresan todos a casa del mayordomo en el barrio de San Nicolás, donde están las cruces de cera y los tamales y el atole esperando. A todo el que llegue se le sirve, sea o no del pueblo.

Procesión al santuario

Después del desayuno viene un momento de descanso, hasta aproximadamente las 10 de la mañana, cuando –nuevamente a través de los cohetes y las campanas- se invita a acudir a la procesión que saldrá de la capilla de San Nicolás. Para esto, primero son trasladadas las ceras, escamadas y cuelgas de casa del mayordomo al templo de San Nicolás. Allí tiene lugar la misa para San Nicolás en su día. Al terminar, sale San Nicolás elegantemente vestido y adornado con cuelgas y ropones nuevos, para presidir la procesión a la parroquia de Ixmiquilpan.



Arriba izquierda: Cuelgas de pan y frutas, arriba derecha: Cuelga de cera para el Señor de Jalpan. Abajo izquierda: tractor llevando la portada de flores al santuario. Abajo derecha: instalación de la portada en el acceso lateral del atrio. Ixmiquilpan, Hgo. Fotografías del autor.

En ésta se llevan detrás de San Nicolás la cuelga grande a ofrendar al Señor de Jalpan, y las cruces de cera. Las velas y escamadas ya han sido entregadas a cada uno de los mayordomos y en dos filas avanzan detrás de San Nicolás y sus regalos que lleva al Señor de Jalpan. Detrás de ellos vienen las cuelgas (de pan y fruta), toda la gente, y cerrando el cortejo, tractores arrastrando

remolques con las portadas de flores para el santuario, una para la entrada del templo y otra para el acceso al atrio⁴.

Misa

Al mediodía se celebra la misa principal en el santuario, con San Nicolás al lado del Señor de Jalpan a un costado del altar, se le coloca al Señor de Jalpan la cuelga ofrendada, y se encienden en derredor de ellos las velas de las cruces de cera labrada. Así, a medida que avanza la ceremonia litúrgica, las ofrendas de cera se van consumiendo. Al terminar la misa, aún queda cera, pero nadie toma lo ya dado. Se queda en el santuario, donde los mayordomos del Señor de Jalpan disponen de él. Las cuelgas se le dejan al Cristo unos días y después se le retiran cuando llega otra procesión con otra cuelga que ofrendar. Las cuelgas ya retiradas se acumulan en la bodega del Señor de Jalpan, donde se desmembran flor por flor, para luego ser ofrecidas como reliquias a los fieles. Es muy interesante que los bienes se considera son propiedad de los santos, primero de quien lleva el regalo y luego de quien lo recibe. El pueblo se convierte así en una suerte de acompañantes de la procesión, pero los protagonistas son los santos que acuden a saludarse, rendirse pleitesía y fortalecer sus lazos de unión que se reflejan en la vecindad territorial y la jerarquía de cabecera-municipio, o eclesiásticamente: capellanía-parroquia.

⁴ Puede verse en video en línea: “Procesión de la capilla de San Nicolás al Señor de Jalpan, en la parroquia. Fiesta de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hidalgo”, en: <http://youtu.be/nvk7U9d4wXI>; <http://youtu.be/nMUyxQZDSkw>.



Arriba izquierda: San Nicolás saliendo de la misa en la iglesia de Ixmiquilpan, a la derecha: Cuelgas listas para repartirse entre los que salen de la misa. Junto a estas líneas: el autor de este texto con su respectiva cuelga.

X. FIESTAS A LOS SANTOS EN CONTEXTOS INDÍGENAS DURANTE EL CICLO AGRÍCOLA DEL MAÍZ EN XALATLACO, MÉXICO

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

en: Enrique Florescano y Bárbara Santana Rocha (Coords.) *La fiesta mexicana*, México, FCE-Secretaría de Cultura, pp. 56-89. 2016. ISBN: (Secretaría de cultura t. II 978-607-745-406-9; Secretaría de cultura obra completa 978-607-745-404-5; FCE t. II 978-607-16-4235-6; FCE obra completa 978-607-16-4233-2).

Introducción

El sistema religioso que operaba en las distintas culturas mesoamericanas en época prehispánica fue paulatinamente desmembrado una vez consumada la conquista, pero la actividad agrícola –básica en época prehispánica– continuaba siéndolo en la Colonia. A ese nivel, de cultura agrícola, los rituales propiciatorios y –en general– de todo el ciclo de cultivo, siguieron practicándose, aunque con obvias modificaciones. Los aires, la lluvia, el cerro, el maíz mismo, siguieron tratándose como un Tú y no como materia despersonalizada, pero ya no estaban solos como entidades numinosas, sino que las comunidades fueron integrando a ciertos santos católicos, que por su iconografía o sus atributos, fueron –y siguen siendo– considerados útiles en el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La Cruz, Dios Padre, la Virgen, etc., son de igual forma refuncionalizados y se integran a este complejo cosmovisional indígena no como foráneos, sino como autóctonos.

El maíz, en las comunidades campesinas de origen indígena en México, es mucho más que un bien de consumo o un producto de beneficio meramente económico. En él se entrecruzan muchos hilos que entretejen la historia e identidad de los pueblos con los que interactúa. Es así como el maíz cobra rostro, estableciéndose una relación de cara a un ser vivo valorado como Padre, Sustento, Vínculo con los antepasados, etc. Divinidad, naturaleza, seres humanos

–vivos y muertos- interactuando juntos en derredor del ciclo de esta planta que se convierte en el personaje central de la historia de estos pueblos a través de elaborados y conflictivos procesos de reformulación y reelaboración simbólica, los cuales han posibilitado la permanencia de estas culturas –cohesionadas y diferenciadas- en un contexto social más amplio y hegemónico que pretende la homologación. Así, el maíz, lejos de ser valorado como mercancía inerte, es el personaje central y corazón palpitante que irriga vitalidad a estos grupos.

El maíz es en estos pueblos un vínculo con la tierra en el sentido más profundo que esta expresión pueda tener. La tierra, no entendida como una determinada extensión que se posee o comercializa, sino la madre que sostiene y da pertenencia. Estamos frente a grupos culturales que se rigen por principios totalmente diferentes a los parámetros culturales occidentales. En la población de origen nahua de Xalatlaco, en el estado de México, podemos mencionar que el período intensivo de fiestas en el pueblo coincide con el ciclo agrícola del maíz, aproximadamente de mayo a noviembre. En este período del año se celebran una serie de Santos católicos, a saber: Santa Cruz (3 de mayo), San Isidro Labrador (15 de mayo), la Cruz de Santa Teresa (Pentecostés), *Corpus Christi* (fiesta movable en junio), San Juan Bautista (24 de junio), La Asunción (15 de agosto), San Bartolomé (24 agosto), San Agustín (28 de agosto), Santa Teresa (15 de octubre), San Rafael (24 de octubre). Este complejo festivo de Xalatlaco se articula con las fiestas principales de sus vecinos – La Magdalena de los Reyes y Santiago Tilapa- de origen nahua el primero y otomí el segundo. Las fiestas de estos pueblos son: La Magdalena (22 de julio), Santo Santiago (25 de julio) y el Divino Salvador (6 de agosto).

A grandes rasgos, podemos apuntar que en mayo (Santa Cruz, San Isidro Labrador y la Cruz de Santa Teresa) se prepara la tierra y las semillas, es el culmen de la estación seca y ritualmente es un período de petición de las lluvias necesarias para iniciar el cultivo anual del maíz de temporal. Las fiestas de San Juan Bautista y *Corpus Christi*, en junio, se ubican aún en el inicio del temporal,

por lo que cuando se atrasan las lluvias adquiere un tinte de petición del agua, mientras que cuando la estación comienza “temprano” –en mayo- adquiere un tono de petición de las “buenas aguas”, y “alejamiento del granizo”. Las fiestas de los santos comprendidas en julio (La Magdalena y Santo Santiago) y en agosto (Divino Salvador, La Virgen de la Asunción, San Bartolomé Apóstol y San Agustín) se ubican dentro del ciclo crítico del crecimiento del maíz cuando ya jilotea, incluso hay elotes, pero aún no madura lo suficiente para garantizar el autoconsumo de grano para el resto del año. Finalmente las fiestas de octubre (Santa Teresa y San Rafael) se ubican ya en un contexto ritual de maduración de las mazorcas, cercanas a la cosecha, la cual ritualmente está siempre unida a la fiesta de Muertos en noviembre.

Como puede apreciarse en este calendario festivo, el período intenso de actividad ritual va de principios de mayo a fines de octubre, correspondiendo con el período de lluvias, lo cual coincide con lo propuesto por Johanna Broda acerca del calendario festivo prehispánico, en el cual se dividía el año en un periodo seco seguido por uno húmedo en relación al ciclo agrícola y la actividad ritual (*Cfr.* Broda 2001b, 2004a, 2004b). En Xalatlaco, el maíz se siembra a finales de abril y principios de mayo para cosechar la mazorca a finales de noviembre e incluso, principios de diciembre.

Este período festivo intenso es reconocido por los pobladores de los tres pueblos (Tilapa, La Magdalena y Xalatlaco) como el tiempo de “las grandes fiestas”, cuando “ocho por ocho se celebra un santito”, pues en el desarrollo de estas fiestas hay que considerar que las mismas se anuncian desde una semana antes y se prolongan durante poco más de una semana a partir de su anuncio, lo cual implica varias celebraciones simultáneas durante estos meses.

No podemos dejar de mencionar el vínculo existente entre las comunidades indígenas contemporáneas y las de antaño, vínculo que no se manifiesta en elementos sobrevivientes intactos a lo largo del curso de la historia, sino como procesos de larga duración donde la continuidad se entreteje paulatinamente en

las estrategias sociales que estos pueblos han ideado y puesto en práctica frente a los diversos embates que han sufrido en cada momento de su historia. En este sentido, uno de esos nexos constantes a lo largo del devenir del tiempo en estas culturas ha sido el cultivo del maíz y todo el complejo cosmovisional que gira en torno a su práctica agrícola, lo cual se plasma históricamente en el ritual.

Las fiestas de los santos patronos en las fechas claves que corresponden a los momentos críticos del ciclo agrícola del maíz, dan cuenta del proceso de selección y reelaboración simbólica de elementos cristianos aplicados a la realidad agrícola de este tipo de comunidades, generándose un tipo peculiar de religiosidad sincrética que permite cierta comunicación entre los sectores sociales que imponen y los que reciben la imposición. Los santos quedaron integrados como entidades divinas que comparten el espacio de la naturaleza con los humanos, recibiendo de éstos ofrendas que se entregan con un fin práctico bien definido, al modo de las relaciones sociales de reciprocidad interhumana. Así pues, los santos quedan comprometidos a regresar la dádiva a través de su trabajo a favor del éxito del ciclo agrícola.

Los santos son el centro de la vida ritual en Xalatlaco, y las mayordomías son la instancia que asegura que la fiesta en honor de aquéllos será realizada como “debe de ser”, como “es el costumbre”, como “se ha hecho siempre”, según las palabras que los mismos habitantes utilizan.

La figura del santo es mucho más que una simple imagen, es un personaje en sí mismo, vive y participa en la vida del pueblo. Tiene poderes de orden divino, con los cuales puede ayudar o castigar al hombre, y en su calidad de ente sagrado, tiene capacidad de relacionarse de manera intrínseca con otros seres sacros como Dios, la Virgen, Cristo, etc, pero también con las fuerzas de la naturaleza, en ocasiones asociadas a santos específicos, como por ejemplo San Juan con la lluvia, Santo Santiago con los relámpagos y truenos, la Santa Cruz con los cerros y el agua, San Isidro Labrador con las buenas condiciones climatológicas para la siembra, San Francisco con la salud de los animales, etc.

Mayordomías en Xalatlaco y fiestas barriales

En Xalatlaco, las mayordomías se pueden dividir en dos grupos: las obligatorias y las de libre adhesión. En el caso de las primeras, se trata de las fiestas de los cuatro barrios, cada barrio se encuentra dividido en secciones y a cada sección le toca un año, hasta que haya organizado la fiesta la última sección, volverá a organizarla la primera. En estos casos las secciones afrontan los gastos y el trabajo en conjunto, sin importar quienes sean los mayordomos, los cuales coordinan el esfuerzo de toda la sección. En este caso, la mayordomía no es opcional, sino obligatoria, porque cuando le toca a una sección determinada, ésta se congrega, nombran candidatos y eligen a sus mayordomos, no siendo posible negarse, pues es un encargo del pueblo, encargo que al darlo la comunidad, se compromete a no dejar solos a los organizadores.

Las mayordomías del segundo tipo, es decir, las de libre adhesión, funcionan diferente, pues no hay imposición por parte del pueblo de un encargo, sino que quienes quieran por sí mismos comprometerse en un determinado año, lo hacen, sabiendo que contarán con el apoyo de la comunidad. En el aspecto económico, usualmente éstos mayordomos acaban desembolsando de su propio caudal familiar para completar los gastos, pues al no haber una sección comprometida, el mayordomo dispone solamente de su familia y amigos para organizar las colectas.

En este tipo de mayordomías encontramos dos a nivel de todo el pueblo y dos a nivel de barrio, a saber, las dos primeras (de todo el pueblo) son de Santa Teresa y del Santísimo Sacramento, mientras que las dos que corresponden a un barrio son: de la Santa Cruz y de San Isidro Labrador, y el barrio al que competen es el de San Agustín, esto es porque la capilla de la Santa Cruz se encuentra en el cráter del volcán Cuáhuatl, que está en terrenos del barrio de San Agustín. Por otra parte, en el caso de San Isidro, al no tener templo propio, este santo mora en la capilla de San Agustín, y su fiesta se realiza en un terreno frente a la plaza de toros, en territorio de este barrio. En el caso de las dos mayordomías de libre

adhesión de todo el pueblo (Santa Teresa y el Santísimo Sacramento), puede apuntarse para ser mayordomo cualquier habitante de Xalatlaco, no solo de la cabecera municipal, sino de cualquiera de las diez rancherías que conforman el municipio, esto en teoría, pero en la práctica lo más común es que sean habitantes de la cabecera municipal. En el caso de las mayordomías de libre adhesión del barrio de San Agustín, solamente pueden participar habitantes de este barrio.

Además de esta distinción entre mayordomías obligatorias y las de libre adhesión, hay que señalar el caso de la regiduría de la Asunción, pues al ser la Virgen de la Asunción la santa patrona del pueblo, que radica en la parroquia, es la fiesta más importante no solo a nivel del pueblo, como cabecera municipal, sino de todo el municipio. Lo primero que cambia es el nombre y sus organizadores no se llaman mayordomos sino regidores, aunque sus funciones sean las mismas pero en una proporción mayor, pues es una gran fiesta. Se parece a las mayordomías de libre adhesión pues no hay imposición del cargo, sino que se apunta quien desee hacerlo, pero no está abierta a cualquier habitante, sino que en este caso sí es requisito *sine qua non*, la solvencia económica. Este caso es donde los organizadores dependen más de su habilidad de encontrar vínculos entre los vecinos, pues es la fiesta donde la cooperación comunitaria es minoritaria, y se espera que los regidores y sus familias aporten de sí mismos la mayor parte del gasto. Entonces tenemos que en esta regiduría, los principales se dedican fuertemente a encontrar entre las familias pudientes, aliados que cooperen con cohetes, flores, mariachi, orquesta, una hora del sonido para el baile, una res, un puerco, etc.

Barrio de San Juan Bautista

En el barrio de San Juan Bautista, se celebran dos fiestas importantes durante el año, que corresponden a los dos santos que se veneran en su templo, éstos son: San Juan Bautista y el arcángel San Rafael. Ambos santos son atendidos por la mayordomía de San Juan. El lugar primordial dentro de la iglesia lo tiene San

Juan, se ubica en el nicho central, con la imagen más pequeña de San Rafael a su derecha. La mayordomía de San Juan Bautista se renueva anualmente el 27 de diciembre con una celebración en casa de los mayordomos salientes, que seguirá en la casa de los entrantes, la ceremonia es de carácter privado, con la participación de los mayordomos, sus familias y los ayudantes con las suyas.

Fiesta de San Juan Bautista (24 de junio)

La fiesta de San Juan Bautista se celebra el día 24 de junio. Sin embargo, el día principal de celebraciones, en Xalatlaco se traslada al domingo más cercano, sea antes o después de esta fecha. No hay problema de hacerlo así, pues en realidad la fiesta abarca 5 días, y dependiendo de la fecha en que caiga “Corpus Christi” se puede unir a esa celebración (en cuanto a la fecha, no en la organización).

Sábado, domingo y martes danzan los arrieros y el tlaxinqui o tejamanileros. El domingo se quema el Castillo, y el martes los toritos.

El domingo es notable la cantidad de gente que asiste a la celebración de San Juan, pues no solo es la gente del pueblo, sino que es un día en el que los originarios del barrio que ya no viven allí, regresan a convivir con sus familias y llevar a los hijos a tomarles fotos con el santo. De hecho, la primera distinción al interior de los templos entre este día de fiesta y los ordinarios, aparte – obviamente- del adorno desmesurado, es que ese día está permitido fotografiar y filmar al santo libremente. Cabe señalar que en tiempos ordinarios, los mayordomos que cuidan el templo desde que se abre hasta que se cierra, son muy celosos de sus santos, en cuanto a dejarlos fotografiar, y mucho menos filmar, aunque no sea una prohibición explícita, sí es una preferencia generalizada dejar en paz al santo y no molestarlo con fotografías. Pero en las fiestas, es libre el acercamiento al santo, y de hecho, las familias que regresan a enseñarle a sus hijos su lugar de origen, no pueden dejar de pasar a tomar la fotografía de los niños con el santo, llegando en momentos a hacer “cola” para esperar su turno.

Igualmente, los que viven en el barrio, gustan de fotografiar a sus niñas vestidas de inditas con sus canastas junto al santo.

En relación a lo dicho en la última parte del párrafo anterior, es interesante notar que en la fiesta de San Isidro Labrador –como se verá más adelante-, los niños y niñas se visten de inditos y llevan canastas de dulces que reparten entre los asistentes. En la fiesta de San Juan, son solamente niñas, y la canasta va llena de dulces y chocolates finos, que se reparten, pero no ya indiscriminadamente, como en San Isidro, sino sólo a familiares y amigos de la familia.

El desarrollo de la fiesta principal, en domingo, transcurre de la siguiente manera: danza de “apaches” y chinelos, misa, danzas de arrieros y tlaxinqui, comida y castillo.

Los apaches, es el nombre que la comunidad les da al grupo de mexicaneros del pueblo, danzan ininterrumpidamente, ofreciendo copal a los 4 puntos cardinales, y hay un hombre entre ellos vestido de mujer, con una máscara y con una muñeca llena de harina, que al apretarle la panza arroja la harina por la boca, este personaje va entre la gente haciendo bromas.

Las dos danzas principales del día, que sí son anunciadas en los programas, que son caras y financiadas por los mayordomos, son los arrieros y el tlaxinqui. Ambas bailan desde las 3 de la tarde hasta que oscurece en el atrio de la capilla de San Juan, unos en un lado del atrio, y los otros en el otro extremo, en medio siguen bailando los chinelos, para entonces los apaches ya se han retirado.

La danza de los arrieros porta una urna con Santa Teresa, y sus estandartes son también de esta santa, pero encima tienen pegada una imagen de San Juan, por estar bailando en su fiesta. Lo necesario para preparar la comida, va siendo transportado por los arrieros al son de la danza, en asustadas mulas difíciles de controlar, conforme avanza la danza, va llegando la leña, las cazuelas, el aceite, la carne, las tortillas, el mole, el arroz. Lo que generalmente se ofrece para comer, es arroz con pollo y mole, y también carnitas. La danza de los arrieros es interrumpida en intervalos donde se tienen diálogos entre los diferentes

personajes, “pasándose la voz”, entre el patrón, el mayordomo, el domador de carga, los cargueros, y los muchachos, para avisarse que hay más trabajo, que después de éste se van de parranda, que hay más trabajo, y que la mulita consentida está aporreada por tantas jornadas.

Por su parte, en la danza del tlaxinqui, sólo destaca éste personaje entre todos los danzantes, vestido con un mameluco de plumas grises verdosas, con sombrero que baila en medio de todos subido en una tarima y avienta dulces de cuando en cuando a los espectadores. Alrededor de él avanzan en círculo, ininterrumpidamente, una fila de mujeres y una fila de hombres, en la misma dirección, pero sin mezclarse.

Hasta que ya ha obscurecido, cesan las danzas para dar lugar a la quema del castillo. Desde la mañana, el alcohol circula, distribuido por los mayordomos, entre todo el que ingresa al atrio de San Juan y es avivado cuando la danza de los arrieros trae al son de la música, una mulita con 2 barriles de mezcal, que tan pronto se dejan a los pies de Santa Teresa, empieza su distribución. Así que llegados al final del día, antes del Castillo, el ambiente de fiesta, compañerismo y camaradería están en su clímax.

Acerca del templo, es adornado en su exterior con un pórtico de flores que tiene arriba un cuadro de San Juan. El interior está forrado de piso a techo con flores “gerberas” naturales.

Fiesta de San Rafael: (24 de octubre)

Se hace el anuncio de la fiesta el domingo anterior al fin de semana en que se realizará la misma. Los organizadores son los mayordomos de San Juan, pues la imagen del arcángel se encuentra en el templo de este santo. En los días que median entre el anuncio y la "mera fiesta"¹, hay diferentes actividades que se dan

¹ Es común, entre los entrevistados, escuchar esta distinción de "la fiesta" y "la mera fiesta" o "el mero día", pues la fiesta en realidad dura poco más de una semana, con actividades programadas diarias, pero la "mera

a conocer pertinentemente, tanto en el anuncio como en los carteles. En el caso de San Rafael incluyó mañanitas varias veces a la semana, misas pagadas por diferentes grupos o individuos, regalos en efectivo (que se entregan a los mayordomos) y tiempo de música de banda "para que le toque al santo", lo cual resulta muy significativo, pues verdaderamente tocan sin más público que las imágenes de los santos y uno que otro mayordomo que están cuidando el templo.

Al igual que en otras fiestas del pueblo, en el cartel se incluyen dentro de las celebraciones, diferentes actividades de mantenimiento del templo, desde la limpieza del atrio, hasta reparaciones mayores a muros y sanitarios, la invitación a participar en esas obras se hace extensiva a todos los habitantes de Xalatlaco, aunque es raro que intervengan personas que no sean del barrio de San Juan, y los que llegan a hacerlo, generalmente es porque tienen vínculos directos con los organizadores.

El fin de semana donde se concentran las celebraciones principales es de mucha actividad, el sábado se empieza desde muy temprano con las mañanitas que se prolongan durante horas, pues cada presentación es organizada por diferentes personas o grupos que reciben su reconocimiento público en los carteles de la fiesta y en los agradecimientos que ofrecen los mayordomos al micrófono en una o varias ocasiones desde el tiempo anterior a la fiesta y durante la celebración de la misma, generalmente después de las misas cuando ofrecen su informe de ingresos y egresos a la comunidad.

Durante toda la mañana se ofrece –por hora- música de banda, nortea o mariachi que toca “para el santo”, la diferencia con esta misma actividad realizada entre semana es que en sábado si hay un gran auditorio, pues la iglesia está llena y en el atrio hay gran actividad, los equipos encargados del adorno están preparando todo lo necesario, el flujo de personas que viene a “felicitar al santo” es continuo, en el interior del templo, todas las bancas han sido arrinconadas en

fiesta" se refiere al sábado y domingo donde se realizan las celebraciones principales, es decir, las danzas y cuando la mayordomía ofrece la comida para el pueblo.

los muros laterales para dejar el espacio necesario para entrar y salir, así como para que los que deseen se tomen la fotografía con el santo, lo cual es especialmente significativo y casi imprescindible para aquellos miembros del barrio que ya no habitan allí, por trabajo o matrimonio, y que llevan a sus niños a que se paren junto a la imagen de San Rafael para fotografiarlos.

En la tarde del sábado, todo transcurre en medio de gran algarabía, pues – aunque ya no hay músicos- los juegos y puestos de feria están funcionando al máximo. Constantemente se lanzan series de cinco o seis cohetones, cuyos estruendos se mezclan con los martillazos y ruidos de tablas provenientes de la preparación de las tarimas que usarán tanto los arrieros como los tejamanileros.

El día domingo, las mañanitas empiezan desde las 5 de la mañana, después vienen más bandas y grupos de música nortea, hasta aproximadamente el mediodía, cuando tiene lugar la misa del santo, lo cual no impide que si algún grupo sufrió un retraso, toque en el atrio mientras la misa se realiza unos metros adelante.

La parte más importante de toda la fiesta, empieza alrededor de las tres de la tarde con las danzas de los arrieros y del *tlaxinqui*. Los arrieros entran ordenadamente de dos en dos por el pasillo del atrio, al ingresar se arrodillan y persignan, después de lo cual van al interior de la iglesia a saludar al santo, para inmediatamente salir y empezar a ocupar sus lugares mientras los mariachis están afinando sus instrumentos y la gente se agolpa en derredor de ellos. Por su parte los tejamanileros, después de haber saludado al santo, platican y recorren su terreno mientras los organizadores les traen gruesos troncos seccionados que empiezan a partir mientras el violinista afina su instrumento y el cantor –una persona mayor- entona su canto en náhuatl con frases entrecortadas que repite una y otra vez en común acuerdo con el del violín. Cabe señalar que de esos troncos, la leña que se obtiene se amarra y se carga en las mulas de los arrieros, lo demás se queda como parte de la escenografía del baile del *tlaxinqui* y durante

la tarde, mientras cocinan la comida, los mayordomos continuamente siguen cortando trozos para avivar su fuego.

De la misma manera que en la fiesta de San Juan, los arrieros al son de su música y sus diálogos llevan lo necesario para preparar la comida, de tal manera que al término de las danzas, al oscurecer, la comida está lista y se distribuye entre los presentes. En cuanto al alcohol, es lo primero que empieza a circular entre los asistentes tan pronto como inician las danzas. Una vez terminada la intervención de los arrieros y tejamanileros, y que todos han comido a satisfacción, se afinan los últimos detalles del castillo, el cual es encendido alrededor de las nueve de la noche. Es entonces cuando inicia el baile, organizado por los mayordomos, y terminará hasta la madrugada.

Los días siguientes, aún habrá algunos patrocinadores de mañanitas, tiempo de banda y cohetes, pero nada que congregue de nuevo a la mayoría del barrio.

Fiesta del barrio de San Bartolo (24 de agosto)

Al describir la fiesta de este barrio, cabe señalar que no es tan grande como la de los otros debido a su menor tamaño. Sin embargo sigue los mismos lineamientos que los otros barrios, es decir, se anuncia una semana antes del domingo principal y sigue uno o dos días después del mismo. Las actividades entre semana son de poca concurrencia, pero están debidamente anunciadas en el cartel respectivo, el fin de semana más próximo a la fecha de la fiesta del santo es donde se concentran las actividades principales que son: las danzas, la comida que ofrecen los mayordomos al pueblo, el baile y la quema del castillo.

Durante el tiempo de la fiesta –lo mismo que en las demás celebraciones de santos del pueblo-, se exhiben al frente de la iglesia, en el altar, las diferentes imágenes del santo, es decir, la “fija”, que es la más grande, luciendo sus vestidos de fiesta, la “peregrina”, que es una pequeña imagen en andas y la de “vitrina”, que es un tamaño medio entre la que se expone todo el año y la pequeña que sale

del templo. Las personas mayores con quienes he tenido oportunidad de platicar acerca de las funciones de estas imágenes, generalmente coinciden en que la única que debería salir a la calle es la “peregrina”, lo cual ya no se aplica, pues de hecho sacan a pasear tanto a la “peregrina” en andas, como a la imagen de la vitrina.² Con respecto a esta variedad de tamaños en las imágenes de un mismo santo, Soledad González y Alejandro Patiño registran el testimonio precisamente de un habitante del barrio de San Bartolo –Don Margarito Gaspar- quien les informó:

Me dijo una persona que cuando nuestros antecesores del barrio de San Bartolo todavía eran pobrecitos y bien poquitos, mandaron hacer su capilla y su imagen chiquita, al alcance de sus posibilidades. Ésa es la imagen que ahora anda en las casas de los mayordomos; después tuvieron más manera y mandaron hacer el otro, que es el patrón peregrino que está en la capilla. Y después tuvieron más manera y mandaron hacer el otro patrón que es el que está en el ciprés, pero esa imagen, no lo aseguran si es de madera de colorín o de acahuite, pero es de cualquiera de las dos clases de madera, que es a la vez muy suave y muy dura, muy resistente. Esta imagen fue hecha en 1901 y se bendijo para quedar en la capilla el 24 de agosto de 1901. (1994, p. 60)

Actualmente, el uso de las tres imágenes está generalizado en todos los barrios, y el lugar que ocupan durante el año es: la imagen “peregrina” (la más pequeña de todas) se resguarda en la sacristía, la imagen “de vitrina” permanece en la casa del mayor, en un cuarto que se le acondiciona como una capilla doméstica, pero que permanece abierto a todos los habitantes durante el año, y la imagen “fija” nunca se mueve del retablo detrás del altar. Pero el día de la fiesta, las tres imágenes estarán juntas desde el día del anuncio hasta el día siguiente en que acaban todas las actividades programadas en el cartel.

² Esto depende de cada barrio, de acuerdo al tamaño de estos tres tipos de santo, pues –por ejemplo- San Isidro Labrador, San Bartolo, San Francisco, Santa Teresa y la Cruz de Santa Teresa, su “santo de vitrina” es pequeño y accesible de cargar, por lo que lo llevan junto con “el santo de andas” a oír misa con la Virgen de la Asunción en la Parroquia el 15 de agosto, pero San Agustín y San Juan es demasiado grande y pesado, por lo que solo se presentan en la imagen “peregrina”. Esto vale no sólo para la ocasión de La Asunción sino también para los que sacan a pasear en su día de fiesta en su propio barrio, a saber: San Agustín y San Bartolo.

Considero necesario dedicar unas líneas a profundizar en tres aspectos que no había incluido en las descripciones anteriores, y que aparecen no solamente en ésta, sino en el resto de las fiestas del pueblo: la mojiganga, el trabajo comunitario inserto en la fiesta y la función de los carteles, no sólo como medios informativos de actividades, sino también como un mecanismo para señalar a los colaboradores y a aquellos que se rehusaron a cooperar.

La mojiganga se presenta en cada anuncio de fiesta, consiste en un grupo de jóvenes –todos varones- que se disfrazan preferentemente de mujeres y que acompañan el desfile de carros alegóricos, van encabezados por una banda de músicos y se encargan de hacer bromas y sacar a bailar a los expectadores que están en las calles, van bebiendo e invitando bebida en vasos desechables a quienes se encuentran, mientras gritan e invitan a la fiesta del santo que corresponde.

Un aspecto mucho más importante que el anterior, incluido en este cartel de la fiesta de San Bartolo y que no había comentado más arriba en el texto es lo relativo al trabajo comunitario, en este caso concreto, la remodelación de los sanitarios y la terminación del revestimiento de la cúpula.³ La actividad se encamina a arreglar o darle mantenimiento a bienes que corresponden a todo el barrio, pero su realización queda inserta en la fiesta del santo, y es en ese ambiente de fiesta, donde se ha roto con la ordinariedad donde los vecinos del barrio realizan sus trabajos en conjunto para lograr un beneficio sobre algo que todos consideran propio, lo cual necesariamente refuerza el sentimiento de pertenencia y fortalece los lazos sociales al interior del barrio.

La participación en estas celebraciones se considera como un deber para con el pueblo. Es interesante señalar que por lo general, todas las mayordomías, hacen un informe de cuentas comunitario, generalmente al acabar la misa de la

³ Este aspecto no es privativo del barrio de San Bartolo sino que está presente en los cuatro barrios y en las fiestas de los demás santos que no corresponden a un barrio determinado. Por ejemplo, en este mismo año, la fiesta de San Agustín incluyó trabajos en la explanada de la plaza de toros y la impermeabilización de la cúpula.

fiesta, donde se lee frente a todos la cantidad que aportó cada familia durante el año para la realización de la fiesta.

En esta celebración de San Bartolo sacaron al santo a recorrer algunas calles alrededor del templo, pasando “a saludar” a la Virgen de la Asunción en la parroquia. Las imágenes de San Bartolomé apóstol que encabezaban dicho paseo, eran la peregrina y la de la vitrina, todo el tiempo va acompañada por los mayordomos y toda la gente que se une en el camino atraída por la banda que los acompaña. Después de la visita a la Asunción, regresan al templo de San Bartolo donde pronto iniciarían las danzas, que por cierto, se escenificaron en medio de una singular tormenta, donde de nada sirvieron los tendidos de lonas, pero que no mermó en lo más mínimo el desarrollo del programa, ni la afluencia de vecinos.

La mayordomía de San Bartolomé Apóstol cambia anualmente el día 2 de febrero.

Barrio de San Agustín

Este barrio se distingue de los demás por la cantidad de mayordomías que competen exclusivamente a sus habitantes, en total tres, a diferencia de San Juan, San Bartolo y San Francisco, donde solo es una. Esas tres mayordomías son: la de San Agustín, la de San Isidro Labrador y la de la Santa Cruz. El territorio del barrio de San Agustín es el más extenso de los cuatro, y contiene en sus límites al volcán extinto Cuáhuatl, en cuyo cráter se construyó una capilla para albergar a la Santa Cruz. San Isidro Labrador, al no tener templo propio se ubica en el templo de San Agustín, pero las fiestas de cada uno son atendidas por mayordomías diferentes.

La mayordomía de San Agustín Obispo se renueva el 28 de diciembre, con la participación exclusiva de los mayordomos, los entrantes y los salientes, junto con sus involucrados. Por su parte, tanto la mayordomía de la Santa Cruz, como la de San Isidro Labrador, se renuevan en la fecha de la fiesta, es decir, el 3 y el 15 de mayo respectivamente, pudiendo seguir en el cargo el mayordomo actual si así

lo desea y lo aprueba la comunidad. En el caso de la mayordomía de la Santa Cruz, es algo muy sencillo, donde no hay ningún tipo de celebración especial, mientras que el cambio de mayordomía de San Isidro Labrador se realiza con una ceremonia especial durante y después de la misa del 15 de mayo, donde todos los asistentes pueden participar y son atendidos por los mayordomos, nuevos y salientes.

Fiesta de San Agustín (28 de agosto)

El anuncio de la fiesta de San Agustín se empalma con la fiesta de San Bartolo, participan los carros alegóricos y la mojiganga animada por la banda y el alcohol, así como una camioneta con un potente altavoz anunciando la fiesta de San Agustín, los nombres de los mayordomos y los eventos que se realizarán.

En cuanto al adorno del templo, como en el caso de la fiesta de San Juan descrito anteriormente, el exterior es adornado con una portada de semillas y flores artificiales, mientras que el interior se llena de globos y flores, destacando – obviamente- las imágenes de San Agustín que luce durante esos días sus mejores galas.

En el fin de semana de las celebraciones principales, se llevan a cabo las danzas de los arrieros y la del tlaxinqui. La descripción de ambas danzas fue presentada más arriba en el texto, aquí quiero incluir algunas referencias acerca de estas dos danzas que se repiten prácticamente en todas las fiestas de los santos. Acerca de la danza de los arrieros, comenta Soledad González:

[...] revive en cada fiesta de los santos el recuerdo de un tipo de arriería que existió en esta región antes de la Revolución. Los grandes atajos de mulas llevaban productos de la tierra fría a vender en la tierra caliente de Morelos y Guerrero. Algunos arrieros transportaban alfarería o fruta, pero los representados por la danza de Xalatlaco trasladan aguardiente y panela producidos en los ingenios de Morelos. Cuando regresan del “viaje” cargando pesos de plata, los bandidos los esperan en el monte para asaltarlos y se escenifica una lucha en la que triunfan “los buenos”. Esta es la danza favorita de los jóvenes, por su ritmo vigoroso y porque sus parlamentos están en castellano, de modo que son fáciles de aprender. (Soledad González, s/f, p. 9)

Con respecto a la danza del tlaxinqui o tejamanileros, siguiendo a la misma autora, tenemos lo siguiente:

[...] es la única que podemos considerar creación original de Xalatlaco. Muestra las labores que los hombres realizaban en el bosque, donde el “dueño del monte”, el Cuajtlachane, les indica cuáles árboles pueden cortar. (Soledad González, s/f, p. 14)

El domingo dedicado a la fiesta del santo, se realizan ambas danzas y se ofrece la comida al pueblo, organizada por los mayordomos. Se quema el castillo e inicia el baile de fiesta. Como en otras fiestas de este tipo, el trabajo comunitario estuvo presente entre las actividades de la fiesta, en este caso se realizaron reparaciones a la explanada de la plaza de toros, específicamente, el aplanado y relleno de baches, así como la impermeabilización de la cúpula de la iglesia de San Agustín.

A lo largo de la semana se cantaban las mañanitas desde temprano y después se ofrecían al santo horas de música de banda o mariachi. Algo interesante en esta fiesta de San Agustín fue el hecho de que el domingo, ante la prisa porque llegaba la hora de la misa y después seguirían las danzas, varios grupos de banda y música nortea, tuvieron que tocar simultáneamente hombro con hombro y a todo pulmón, melodías diferentes, lo cual crea un ambiente muy especial, pues ante el aparente desorden, la serenidad de la gente y de los organizadores deja ver que lo importante es que se cumpla con lo prometido al santo, es decir, no se trata de un espectáculo para agradar a las personas, como lo pudiera ser el hecho de que una banda toque en el kiosco de la plaza, sino que verdaderamente “tocan para el santo” y eso se debe cumplir a toda costa.

Fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo)

La fiesta de la Santa Cruz, en Xalatlaco, no es una de las grandes fiestas en el ciclo anual. Se celebra, es cierto, pero no hay un anuncio previo, ni cartel, ni danzas, ni comida, ni baile, etc. Hay una mayordomía especialmente dedicada a esta fiesta, que es la de la Santa Cruz, y para poder tener este cargo es indispensable ser habitante del barrio de San Agustín, pues la iglesia de la Santa Cruz está en territorio de dicho barrio, en el cráter del volcán Cuáhuatl, del cual trataremos en el siguiente subtítulo.

Desde unos días antes del 3 de mayo, los mayordomos se encargan de adornar con flores naturales el interior de la capilla, la cual es diferente a todas las demás, en primer lugar, por su tamaño tan pequeño, y en segundo lugar, porque no hay bancas, ni altar, ni retablos en las paredes, sino que solamente está en medio de la habitación la cruz pintada de verde, sola, con una mesa enfrente donde se colocan veladoras y floreros. Además de las flores naturales, los mayordomos se dedican a renovar las cadenas de flores de plástico, de vivos colores: azul, verde, amarillo y rojo, que adornan el techo y las paredes de la capilla, y el atrio. Esas flores artificiales se quedarán en su lugar hasta ser renovadas el año siguiente. Aproximadamente desde el día primero, la capilla permanecerá abierta hasta uno o dos días después de la fiesta de la cruz, el resto del año permanece cerrada, y cuando alguien quiere visitarla, puede ver la cruz desde la puerta que tiene barrotes de herrería, pero no cristales. Los mayordomos cuidan el lugar durante todo el tiempo que permanece abierto. Cabe señalar que desde hace varios años la capilla se encuentra en obras de ampliación, se construyó el campanario, una escalera a la azotea, un cuartito anexo a la capilla, como una minisacristía o bodeguita, se levantaron los castillos para la barda que cerrará el atrio y se puso un arco y un zaguán de entrada al atrio. Hoy en día, faltan muchos detalles, como la barda del atrio, el piso del mismo, el piso interior a la capilla, los acabados exteriores del nuevo cuarto, la escalera y la torre del campanario, pero cada año se hace algo más, lentamente, pues es una

mayordomía pequeña. Sin embargo, esos trabajos, a diferencia de lo descrito en fiestas anteriores, no se realizan en el período de la fiesta, sino que lo realizan personalmente los mayordomos, o buscan ayuda entre amistades y familiares, o pagan peones para hacerlo con las contribuciones que el barrio aporta durante el año, más los donativos que se depositan durante la celebración de la Santa Cruz.

El día tres de mayo, temprano, se le llevan mañanitas a la cruz, después de las cuales no hay otra actividad más que la misa alrededor de la una de la tarde. Durante todo este día (al igual que el anterior y el siguiente) las personas, no solamente del pueblo de Xalatlaco, sino de las demás rancherías que conforman el municipio, y de pueblos vecinos, como Santiago Tilapa y La Magdalena de los Reyes, acuden de manera individual o en pequeños grupos a llevar sus cruces caseras, pintadas de blanco, verde o azul, y llenas de flores amarradas, a rezarle a la santa Cruz en su iglesia. Estas cruces posteriormente pueden verse durante todo el mes de mayo en los postes del alumbrado público o de las líneas telefónicas, fuera de la casa que las llevó al Cuáhuatl. Otras cruces que son llevadas y que permanecen adornadas y atendidas todo el año, son las cruces de los lavaderos. En Xalatlaco hay numerosos lavaderos públicos, lugares de donde emana el agua y se ha construido sobre ellos hileras de lavaderos y piletas, todo techado y en todas hay puesta en alto, sujeta a una columna una cruz, pintada de blanco, azul, o verde y llena de flores artificiales de colores, con cadenas de flores blancas y azules. Estas cruces permanecen en los lavaderos durante todo el año, las otras, las de los postes en el calle, las dejan casi todo el mes, algunas un poco entrado junio y después se guardan en casa para el próximo año.

Como puede apreciarse la organización de esta fiesta es muy diferente a las demás descritas en este capítulo, no pasa desapercibida, pues acude mucha gente, pero todas por su cuenta, es decir, no hay algo que las congregue a un mismo tiempo en el lugar de la cruz.

Fiesta de San Isidro Labrador (15 de mayo)

En Xalatlaco, la fiesta de San Isidro Labrador se celebra en el territorio del barrio de San Agustín, lo cual es muy interesante, pues los habitantes la relacionan con la fiesta de la Santa Cruz, la cual se celebra en el volcán Cuáhuatl, también en terrenos del barrio de San Agustín, por lo cual, ambas mayordomías (tanto la de la Cruz, como la de San Isidro) son “libres”, es decir, los que se quieren meter a organizar su fiesta, se apuntan por iniciativa propia, pero con el requisito que sean del barrio de San Agustín, no se aceptan habitantes del mismo pueblo que provengan de otros barrios, porque estas fiestas son del barrio de San Agustín, pero tan importantes que tienen mayordomías autónomas que funcionan totalmente independientes de la mayordomía del barrio de San Agustín, la cual no es libre, sino que le toca cada año a una sección (son 12 secciones en total), pero cuando a una sección le toca su año, no es opcional, es obligatorio.

Volviendo a la relación de ésta fiesta, con la de la Santa Cruz, el maestro Donaciano Vargas del barrio de San Agustín me explicó: “la fiesta de la Santa Cruz es a principios de mayo, se sube al cerro Cuáhuatl a dejar flores en la capilla, es para pedir las lluvias, pero no va todo el pueblo, solo el que quiera ir, pues va. Siempre va gente, pero en grupitos o como quieran, si quieren, pero en San Isidro, a mediados de mayo, todo el pueblo está, porque se hace el paseo aquí en el pueblo y regalan cosas, no vienen todos a la misa, pero salen a las calles a ver el paseo de los animales y tractores con el santito, por eso aquí en Xalatlaco yo creo que es más importante la fiesta de San Isidro que la de la Cruz”.

La fiesta de San Isidro, hay que señalar de entrada, se celebra el día 15 de mayo, sea el día que sea de la semana (cosa notable, pues los barrios ya han optado por pasar su fiesta al domingo más cercano “por los que trabajan o estudian”, pero la fiesta de San Isidro se celebra siempre el día exacto, y lo que se pasa al domingo más próximo es la comida que ofrecen los mayordomos para todo el pueblo. Hay que destacar que en esta fiesta, los principales protagonistas

son campesinos que viven en la periferia de la cabecera municipal o en los 10 pueblos aledaños que pertenecen al municipio de Xalatlaco.

La fiesta del 15 de mayo “el mero día del santo” puede dividirse, para fines explicativos, en 4 momentos principales: misa, cambio de mayordomía, paseo y comida.

Misa

La misa se celebra en el barrio de San Agustín, pero no en la capilla. De hecho, San Isidro “vive” en la capilla de San Agustín, por eso, la capilla de este santo es soberbiamente adornada con flores de piso a techo, y están exhibidas 2 imágenes de San Isidro Labrador, una en una pequeña vitrina, y el otro en andas. Bien, la misa no se celebra allí, sino en un baldío en frente de la plaza de toros.

Desde 2 horas antes de que inicie la misa empiezan a llegar las bandas y el mariachi, además de los tractores, yuntas, caballos, burros y mulas, adornados alegremente con flores y tiras de papel crepé de colores rojo, amarillo, verde, azul y blanco. En cada tractor, viene una familia, con los niños y niñas vestidos “de inditos” cargando canastas llenas de dulces, juguetitos, chicharrones, chocolates, etc.

Después llegan los mayordomos entrantes, todos adornados con una corona de flores blancas y rojas, y una caña de azúcar en una mano, y en la otra una vela blanca. Cuando ellos ya están presentes, algunos encargados de los mayordomos salientes traen las imágenes de San Isidro, de la capilla de San Agustín al lugar de la misa. Poco después inicia la misa, la cual no tiene nada de extraordinario, más bien pareciera que la fiesta se detiene cuando llega el cura, dice su misa, la gente la oye, y en cuanto se va, reinicia la fiesta.

Cambio de Mayordomía

Una vez terminada la misa, viene el cambio de mayordomía, sin hacer ningún movimiento extra, donde están, frente al altar, el mayor saliente enciende su cirio

de las velas puestas en el altar durante la misa y con esa luz enciende el cirio de su mayora, entonces pasa el mayor y la mayora entrantes a encender sus cirios en los de aquéllos. Después, los nuevos mayores pasan la luz a las velas de los demás mayordomos (él) y mayordomas (ella). Acto seguido se anuncia frente a toda la comunidad a los mayores que han de asumir el cargo hasta el próximo año, cuando los que recién están entrando terminen. Entonces las mayordomas cargan los floreros, y los mayordomos cargan a los santos. El de la vitrina es puesto y asegurado en una camioneta, la cual irá detrás de los chinelos, que son quienes encabezan la procesión o paseo, y el San Isidro en andas es cargado por los mayordomos nuevos todo el camino. Una vez dispuesto esa cabecera de procesión, se abandona el lugar de la misa e inicia el “paseo”.

El paseo

Este acto dura aproximadamente 4 o 5 horas, recorre todo Xalatlaco por la calle principal, cruza La Magdalena de los Reyes (pueblo náhuatl vecino) y después entra y da la vuelta por Santiago Tilapa (pueblo otomí, también vecino), para cruzar la barranca que divide ambas poblaciones y regresar por las calles de Xalatlaco hasta la parroquia donde termina el paseo y la procesión se disuelve.

Durante todo el paseo, van tocando dos bandas y un mariachi. Una banda va con los chinelos, la otra banda va con el San Antonio en andas y el mariachi con el San Antonio de la vitrina que va en camioneta.

Encabezan los coheteros y los chinelos con su banda, los sigue la camioneta con el San Antonio de la vitrina, el mariachi, el San Antonio en andas, su banda, las mayordomas con los floreros, luego vienen las yuntas, seguidas de caballos y mulas y hasta atrás los tractores.

Todo el camino los niños van repartiendo dulces, aventándolos de los tractores hacia la gente que se agolpa a ver que le toca. Ante la pregunta a una asistente del pueblo de por qué avientan regalos, me respondió que porque hay que dar para que nos den. No solo los niños dan dulces, los hombres que traen las

bestias están vestidos de manta blanca con huaraches y sombrero de palma, cargan su morral de ixtle, donde cargan la semilla cuando siembran, ese morral viene repleto de dulces y los avientan a los espectadores.

Llegando a la parroquia, sin más ceremonias, se disuelve poco a poco el gentío con la lentitud de los saludos, despedidas, parientes que se encuentran, etc.

La comida

Una vez terminado el paseo, lo único que queda por hacer es la comida. Según me cuentan, antes era en ese mismo momento la comida de los mayordomos (la comida que los mayordomos salientes ofrecen a los entrantes), y la de todo el pueblo, pero a petición de muchos que trabajan, la comida de todo el pueblo se hace en la calle del mayor saliente pero el domingo posterior al 15. Lo que sí se conserva, es que el “mero día 15” se de la comida de los mayordomos, igual, en casa del mayor saliente, a donde no está invitada la población, sino solo los mayordomos, mayordomas y sus familias.

Fiesta del barrio de San Francisco (4 de octubre)

La fiesta de San Francisco se inició con su anuncio mediante el paseo de los carros alegóricos desde los cuales, jovencitas muy arregladas arrojaron regalos al público (jícaras, jarras, vasos, cucharas y demás objetos de plástico), fueron acompañados por la música de banda y la mojiganga, los coheteros y un grupo de chinelos, todo anunciado propiamente en el cartel de la fiesta.

Siguen las mañanitas y la entrega de floreros y participación en el enflorado del templo, algunas donaciones de dinero, una misa donde aparentemente lo importante era pagarla y que se realizara, pues aunque los alrededores de la capilla estén llenos y en un gran bullicio, casi nadie entra, más que los patrocinadores de la misa y su familia, y alguna que otra persona que se acerca. En la noche hay toritos y bombas de luces artificiales acompañado todo esto por

una “tardeada musical”. El día de la celebración principal, se realizan las danzas, en esta ocasión, a diferencia de todas las demás fiestas de santos, no hay danza de tejamanileros, sino dos danzas simultáneas de arrieros. La misa en esta fiesta se coloca en el mismo horario que las danzas, así que prácticamente pasa desapercibida, al terminar las danzas, la comida está lista y empieza a servirse mientras una tardeada musical anima el ambiente.

El día después de la fiesta principal, en la tarde, se presentó un jaripeo con lo que prácticamente se cerró la fiesta de este barrio. Ante esto, cabe señalar que al término de cada fiesta, no sólo de barrio sino también las de todo el pueblo, los mayordomos se dedican a celebrar durante uno o dos días entre ellos el éxito de su trabajo. Estas celebraciones son privadas, pero lo suficientemente grandes para que todos sepan donde se desarrollan, pues en la calle de uno o dos mayordomos se tiende un enlonado, se cierran con camionetas los accesos, y en ocasiones, se instala un entarimado para traer banda o música nortea. En esas fiestas participan los mayordomos, sus familias y sus aliados en el arduo trabajo de organizar la fiesta del santo. Como es de suponerse, el consumo de alcohol en esta fiesta es significativo, y hay que señalar un hecho muy interesante, después de la comida, en la que participan todos juntos, los hombres se quedan en la calle bebiendo y las mujeres hacen lo mismo, pero dentro de la casa. Es notable la importancia que tiene como un “limador de asperezas”, pues a lo largo del año, dentro de la misma mayordomía se dan divisiones y conflictos entre familias, mismas que se acentúan fuertemente en la medida en que se acerca la fecha de la fiesta y toda la presión existente durante la realización de la misma. En esta reunión privada de los mayordomos, por separado hombres y mujeres, ya sin la presión de la fiesta encargada, bien descansados, bien comidos y bien alcoholizados, las diferencias afloran, se discuten, hay gritos, llantos, abrazos, disculpas y se crea un ambiente de plena camaradería donde los resentimientos quedan atenuados.

Un elemento interesante presente todo el año en el templo de San Francisco es la cúpula sobre el altar, pues está dividida en ocho partes y en cada una de ellas está pintado un santo o santa, a saber: San Bartolomé, Santa Teresa, San Francisco, la Virgen de la Asunción, San Juan Bautista, la Virgen de Guadalupe, San Agustín y La Magdalena. Esto resulta muy significativo, pues están allí presentes los cuatro santos de los barrios de Xalatlaco, además de las dos santas de todo el pueblo: Santa Teresa y la Virgen de la Asunción, y también la santa del pueblo vecino: La Magdalena.

Las fiestas de todo el pueblo en Xalatlaco

Las fiestas de todo el pueblo son aquellas que no están circunscritas a un barrio determinado, sino que se celebran en las dos iglesias que son consideradas por igual de los cuatro barrios, esto es, la parroquia y la iglesia de Santa Teresa. Las fiestas son atendidas por mayordomos que solicitan el cargo y pueden pertenecer a cualquiera de los barrios. Estas mayordomías son: la de Santa Teresa y la del Santísimo Sacramento, y la regiduría de la Asunción, la cual por ser la fiesta más importante, no se llaman mayordomos sino regidores.

Es interesante señalar que estos dos templos funcionan como catalizadores dentro de la comunidad, pues al no ser parte de ninguno de los barrios y todos éstos sentirse identificados con estos lugares centrales al interior del pueblo, se crea una referencia común, donde interactúan y refuerzan lazos entre barrios.

Tanto la regiduría de la Asunción, como la mayordomía de Santa Teresa renuevan sus miembros anualmente el día primero de enero, en una ceremonia religiosa donde todos son bienvenidos, pero que continúa en casa de los mayordomos, tanto de los que dejan, como de los que asumen el cargo, y allí se trata más bien de una reunión de carácter privado, donde no se recibe a nadie más que a los involucrados (que de por sí son bastantes). En el caso de la mayordomía del Santísimo Sacramento, ésta se renueva anualmente, si es que hay quien lo solicite, pero los encargados pueden seguir en su puesto

indefinidamente si así lo desean y nadie solicita el cargo. En caso de renovarse, esta ceremonia se hace el Jueves de Corpus, en una mera mención del cambio, sin implicar ningún tipo de celebración especial, salvo la mutua invitación a comer en las casas de los que entregan y los que asumen el puesto.

La Fiesta Grande: la Asunción (15 de agosto)

La fiesta de la parroquia es la más grande en el pueblo. Las actividades que se realizan pueden considerarse prácticamente las mismas pero en un grado mayor. Los encargados de realizar esta magna fiesta tienen las mismas funciones que un mayordomo pero por tratarse de la parroquia y de un esfuerzo mayor para sacar esta fiesta, su nombre es de regidores. Ellos, durante todo el año se dedican a conseguir donaciones, en efectivo o en especie para sufragar los gastos que implica la fiesta, pero también deben desembolsar de sus propios recursos cantidades fuertes para cubrir los numerosos gastos.

Desde el anuncio de la fiesta se nota el esfuerzo por hacer que esta fiesta sea más grande y mejor que las demás del pueblo. Los carros van ricamente adornados con flores, tarimas, papeles de colores y regalos un poco más atractivos que en el resto de las fiestas. La invitación es especial, pues no se trata de asistir a un lugar al que no se pertenece y se es invitado, como pudiera ser el caso de un barrio, sino que se invita a todos a participar en una fiesta común en un lugar que es de todos: la parroquia. Durante toda la semana previa a la fiesta se recordarán con cohetes y altavoces las actividades principales de la fiesta y a partir del miércoles previo al domingo de la fiesta principal, las misas costeadas por particulares, las mañanitas y las horas de música para “la patrona” serán ininterrumpidas. El sábado la algarabía crece, pues por parte de la parroquia hay muchísimas actividades con ocasión de la fiesta: bautizos, presentaciones, bodas, primeras comuniones que se programan justo para este día debido al significado que tiene. Para el sábado ya está totalmente enflorado el interior del templo, donde la diferencia más notable con las otras fiestas, es que todas las flores son

blancas. El atrio se cubre con cadenas de plástico azul y blanco y en la entrada al templo y la entrada al atrio se colocan grandes portadas en forma de arco adornadas con semillas pintadas y flores de plástico, papel aluminio y otros tipos de papeles de colores. Los grupos musicales empiezan a tocar en el entarimado del atrio desde el sábado en la noche, pero aún no se trata del “gran baile” anunciado insistentemente.

El domingo hay muchas mañanitas, después de éstas vienen los grupos de banda y música nortea que vienen a tocarle a la “asuncionita”, alrededor del mediodía empiezan a llegar de los barrios los mayordomos cargando sus santos en andas que vienen a oír misa con la Virgen de la Asunción, una vez que entran al templo, las imágenes son colocadas frente al altar a ambos lados de la imagen de la Asunción. Allí son agasajados con música hasta que llega el obispo para la misa solemne donde hay confirmaciones y bodas comunitarias “para amancebados”. Cuando termina la misa, los santos permanecen un rato en ese lugar, mientras afuera en el atrio, una vez que se ha disuelto la multitud que se toma fotos con los casados y confirmados, empiezan las danzas de arrieros y tejamanileros.

Como en las otras fiestas la comida es preparada al son de la danza de los arrieros, pero la diferencia es que ya hay mucha comida preparada con anterioridad, pues la cantidad de personas es mucho mayor, así que se empieza a servir cuando las danzas aún están bailando. Cuando éstas terminan ya obscureciendo, se hace un breve momento de tranquilidad, mientras se prepara el castillo, el cual es encendido un poco más tarde, y después tiene lugar el “gran baile” que terminará hasta la madrugada.

Los días siguientes seguirán las ofrendas de flores, mañanitas, horas de música para la santa y tardeadas musicales.

Santa Teresa

El templo de Santa Teresa se encuentra ubicado en contraesquina de la parroquia de la Asunción. Este templo no corresponde a ningún barrio, sino que es considerado de todo el pueblo, al igual que la parroquia, lo atiende una mayordomía, la de Santa Teresa, y ellos se encargan de las dos fiestas que se celebran en esta capilla. Una es la de Santa Teresa el 15 de octubre y la otra la de la Cruz de Santa Teresa que es en Pentecostés. Algo notable en el templo de Santa Teresa, es el hecho, parecido a lo descrito en el caso de San Francisco, de que en el retablo, en la parte superior, a ambos lados de la imagen de bulto de Santa Teresa, se encuentran las imágenes de San Francisco, San Bartolo, San Juan y San Agustín, los cuales son los santos de los cuatro barrios de Xalatlaco.

La Cruz de Santa Teresa (Pentecostés)

La Cruz de Santa Teresa es un cristo crucificado que se encuentra debajo de Santa Teresa en el retablo principal de la iglesia. Tiene su propia fecha de fiesta en Pentecostés, no recibe honores especiales –a pesar de su nombre- en el día de la Santa Cruz.

Esta fiesta se anuncia, como es costumbre, una semana antes recorriendo las principales calles, no solamente de Xalatlaco, sino también de Tilapa y La Magdalena de los Reyes, se usan carros alegóricos y la mojiganga para animar el ambiente e interactuar con los expectadores.

Desde el viernes antes de la celebración principal se ofrecían mañanitas durante la mañana, flores y horas de música para el santo. El sábado empezaron los cohetes, siguió la música, algunas donaciones de dinero y una misa. El domingo las mañanitas empezaron desde la madrugada, y en el transcurso de la mañana hasta el mediodía los grupos de banda hicieron cola para cumplir con el tiempo pagado para tocarle al santo. La misa se realizó al mediodía, después de lo cual siguieron las danzas de arrieros y tejamanileros. Dado que el templo de Santa Teresa no cuenta con atrio, se toma como tal la calle principal y la plaza cívica,

por lo que en esta fiesta y en la de santa teresa es necesario desviar completamente todo el tráfico por las reducidas calles al interior de los barrios.

La comida se va preparando paulatinamente al son de la danza de los arrieros que en sus mulas traen lo necesario para que las mayordomas y sus ayudantes preparen los alimentos que se servirán al atardecer una vez que las danzas han terminado. Después de la comida, cuando ya ha oscurecido se quema el castillo y hay baile hasta altas horas de la noche.

Con respecto a la razón del nombre de Cruz de santa Teresa, incluyo aquí el testimonio de doña Josefina Reyes, habitante del barrio de San Francisco que vive a unas cuantas cuerdas de la iglesia de Santa Teresa, al preguntarle acerca del por qué se llama la cruz de Santa Teresa, respondió:

“No se bien por qué es así, lo único que me acuerdo bien, es que la cruz está desde antes de la virgencita, ya después trajeron esa virgencita de Santa Teresa y la pusieron en su lugar, pero ya desde antes se llamaba así, la cruz de Santa Teresa, aunque no estaba la virgencita, pero la cruz sí ya estaba y ya la nombrábamos así”.

Con “la virgencita” se refiere a la imagen de bulto de Santa Teresa.

Santa Teresa (15 de octubre)

En la fiesta de Santa Teresa la celebración se inició hasta después del mediodía con la presentación de tres danzas, dos de arrieros y una de tejamanileros. Los arrieros, al ser dos grupos bailando la misma danza simultáneamente, uno junto al otro, dejaron ver cierto grado de competencia que no se había percibido en las fiestas anteriores, especialmente en el adorno de los animales y lo espléndido de los regalos que se cuelgan en el enlonado y se obsequian al público. En medio de estas dos danzas de arrieros, los tejamanileros quedaron un poco arrinconados y casi pasaron desapercibidos, pero es importante mencionar que esta es la única ocasión durante el año que bailaron tres días seguidos, es decir, el domingo, lunes y martes, en honor de Santa Teresa. Cabe recordar que esta mayordomía es de

libre adhesión y quienes se responsabilizan de sacar adelante esta fiesta tienen que afrontar gastos fuertes entre ellos, sus familias y los que consigan para ayudarlos.

Conclusión

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que ciertas poblaciones campesinas de origen indígena en contextos mesoamericanos mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel pueblo, sino en un grupo de pueblos vecinos que forman un conjunto diferenciable de los que no comparten esta visión. En estos casos, dichas comunidades no dejan de integrarse a un contexto social, más amplio que su propio pueblo, que es el estado-nación donde se encuentran, sin embargo, la forma como quedan integrados a éste modelo político moderno resulta *sui generis*, pues es evidente que su forma de ser ciudadanos mexicanos es diferente al resto de la población mestiza que se adscribe simplemente como ciudadano moderno de este país determinado.

La fuerza de la globalización es tal, que es difícil pensar que se detenga o que cambie radicalmente el modelo con tal de respetar a las culturas locales. El común en este proceso es que dichas culturas entren en un proceso de integración abrupta disolviéndose los pilares tradicionales en los cuales descansaban sus estructuras originales –culturalmente hablando-. El porvenir de las innumerables culturas locales aparece incierto, y francamente turbio.

Sin embargo, hay algunos lugares que han sido capaces de integrarse a partes del modelo globalizante, sin perderse absorbidos por el remolino, es decir, han podido integrar de alguna manera sus economías locales al modelo capitalista

“exterior” a sus comunidades sin perder por eso su identidad cultural ni sus formas tradicionales de reproducirla, conservando así mismo sus cosmovisiones y formas de organización social en un creativo y dinámico proceso de reinterpretación, readaptación y refuncionalización de sus formas tradicionales. ¿Cómo lo logran? ¿qué mecanismos emplean? ¿qué estrategias sociales usan para conseguirlo? Me parece evidente que la tradición y ciertas formas concretas de ella, tales como la vivencia religiosa y sus rituales que la sustentan, la cosmovisión propia de un pueblo, las redes sociales que se sustentan y refuerzan a partir del trabajo conjunto para hacer praxis esas tradiciones se convierten en verdaderas *regiones de refugio* (Cfr. Aguirre Beltrán 1967) para las culturas locales. Enfoques de este tipo permiten una interpretación donde el *otro* –no considerado en la historia “oficial”- tiene cabida no como mero agente pasivo receptor de todo lo que se le impone, sino como una fuerza en relación dialéctica con la instancia hegemónica, donde se dan reacomodos, negociaciones y rupturas.

La utilidad de estudiar estos procesos implícitos en este tipo de fenómenos sociales, es considerar en el ámbito teórico-interpretativo la existencia plural de sectores sociales en un contexto nacional que -desde la hegemonía- pretende ignorar el empuje de los grupos culturales subalternos. En todo caso se trata de un esfuerzo por interpretar estos fenómenos partiendo desde la originalidad cultural e histórica propia de esas sociedades, sin entrometer modelos ajenos a los cuales pretender ajustarlos desde realidades totalmente lejanas a sus parámetros autóctonos.

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1967 *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, INI-SEP, México.

Báez-Jorge, Félix

1992 *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad veracruzana, Xalapa.

1994 *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

1998 *Entre los nagueles y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000 *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa.

2003 *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2006 *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2009a “El poder y los instrumentos de la fe (San Rafael Guízar y Valencia en el entramado del Catolicismo Social)”, en Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro (coords.): *Pensamiento religioso y espacio de poder*. 150-214. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

2009b “En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana”, en Johanna Broda y Alejandra Gamez (coords.): *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*: 25-44. BUAP, Puebla.

2010 “Los nuevos avatares de *Homshuk* (Inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)”, en Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (coords.): *San Juan Diego y la Pachamama*: 196-247. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

2011 *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Broda, Johanna

2001a "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*: 15-45. CONACULTA-FCE, México.

2001b "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*: 165-328. CONACULTA-FCE, México.

2004a "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*: 35-60. INAH-IIH/UNAM, México.

2004b "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*: 61-82. INAH-IIH/UNAM, México.

2007 "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología INAH, no. 93: 68-77, México.

2009 "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", en Johanna Broda (coord.): *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México*: 7-19. INAH-ENAH, México.

Durán, Fray Diego

2002 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, CONACULTA, "Cien de México", México.

Giménez, Gilberto

1978 *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso

2004 *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, Tesis de Maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

2009a *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

2009b "Santo Señor Don Diablo...Ruega por nosotros. Resignificación del Diablo como personaje numinoso en un contexto indígena mexicano", en *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, No. 25/1.

2010 "Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular", en *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, No. 26/1.

Mendieta, Fray Jerónimo de

2002 *Historia Eclesiástica Indiana*, tomo I, CONACULTA, "Cien de México", México.

Millones, Luis

1997 *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad "Pablo de Olavide"- Fundación El Monte, Sevilla.

2010 "Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino", en Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.): *San Juan Diego y La Pachamama*: 19-58. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

Motolinía, Fray Toribio de Benavente

1988 *Historia de los Indios de la Nueva España*, Alianza, Madrid.

1995 *Historia de los Indios de la Nueva España*, Porrúa, México.

Sahagún, Fray Bernardino de

1986 *Coloquios y Doctrina Cristiana*, UNAM-IIH, México.

1992 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Porrúa, México.

Serna, Fray Jacinto de la

1987 “Manual de Ministros de Indias (1656)”, en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*: 263-480. INI-FCE, México.

Sánchez de Aguilar, Pedro

1987 “Informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán (1639)”, en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*: 15-122. INI-FCE, México.

FOTOGRAFÍAS:



Foto 1. Ceremonia de cambio de mayordomía de San Isidro Labrador. Barrio de San Agustín, Xalatlaco, Mex. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo, 15 de mayo de 2003.



Foto2. San Isidro en andas sale a recorrer los pueblos de Xalatlaco, La Magdalena de los Reyes y Tilapa, en el estado de México para constatar la falta de agua de lluvia. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo, 15 de mayo de 2003.



Foto 3. Animales decorados para el paseo de San Isidro Labrador. Xalatlaco, Mex. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo, 15 de mayo de 2003.



Foto 4. Paseo de San Isidro Labrador por las calles de los pueblos de Xalatlaco, La Magdalena de los Reyes y Tilapa, en el estado de México. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo, 15 de mayo de 2003.



Foto 5. Mula preparada para la danza de los arrieros, el cazo, junto con la leña, carne, etc. será llevado al ritmo de la danza y las mujeres prepararán la comida que se consumirá en el culmen de la fiesta. Fiesta de santa Teresa, Xalatlaco, Mex. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo, 15 de octubre de 2004.



Foto 6. Danza de los arrieros. Fiesta de santa Teresa, Xalatlaco, Mex. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo, 15 de octubre de 2004.



Foto 7. Danza de los arrieros. Mula con el licor a consumir durante la danza. Fiesta de santa Teresa, Xalatlaco, Mex. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo, 15 de octubre de 2004.



Foto 8. Fachada de la Iglesia de Santa Teresa en su fiesta el 15 de octubre. Xalatlaco, Mex. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo, 2004.



Foto 9. Portada de flores en la entrada de la Iglesia de Santa Teresa, Xalatlaco, Mex. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo, 15 de octubre de 2004.



Foto 10. La Danza del *Tlaxinqui* en la fiesta de Santa Teresa. En esta danza los leñadores y sus mujeres piden permiso al Señor del Monte (aquí vestido con plumas musgo y heno) para saber qué árboles cortar. Con esta leña, y con las viandas transportadas al ritmo de la danza de los arrieros se preparará la comida a compartir por todo el pueblo con ocasión de la fiesta. Xalatlaco, Mex. Fotografía de Ramiro Gómez Arzapalo, 15 de octubre de 2004.

XI. EL CULTO A LA SANTA MUERTE EN CONTEXTOS SOCIALES VIOLENTOS EN MÉXICO

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Revista Vida Pastoral, México, Editorial San Pablo. Año XXXIX, No. 240, septiembre-octubre de 2014, pp. 24-29. (ISSN: 1405- 64615).

Versión disponible en línea:

http://www.vidapastoral.com/index.php?option=com_k2&view=item&id=412:el-culto-a-la-santa-muerte-en-el-contexto-social-violento-en-méxico

Introducción

El culto a la Santa Muerte en México se ha extendido de forma significativa en los últimos años, principalmente en sectores sociales marginales cuyas condiciones socioeconómicas desfavorables propician la búsqueda de alianzas de protección más allá de la realidad tangible de los humanos entrando al ámbito de lo sagrado no cifrado desde la oficialidad canónica institucional, sino desde la reinterpretación popular de lo religioso, en un horizonte marginal, muy local y operativo en la realidad inmediata. En este sentido, cultos como el de Juan Soldado, el Niño Fidencio y Malverde, en México, o la Difunta Correa y el Gauchito Gil, en Argentina, Santa Nefija como patrona de las prostitutas en España, San Esteban como patrón de los homosexuales en Italia, van en este mismo sentido. Estos “santos transgresores” gozan de canonización popular, o bien, algunos que sí son canónicos, sufren un proceso de reconfiguración local que los despoja de sus virtudes oficiales y los reviste de otros “poderes” que son significativos para un determinado sector social que encuentra en ellos cobijo, tal pudiera ser el caso de la desbordada devoción a San Judas Tadeo en la Ciudad de México.

Ubicación del culto a la Santa Muerte entre los cultos posmodernos

En este orden de ideas, la Santa Muerte se ubica en los actuales cultos posmodernos, los cuales reúnen ciertas peculiaridades dignas de ser concientizadas por aquellos que quieran entender este tipo de fenómenos sociales. En primer lugar tendríamos que apuntar que los cultos posmodernos se caracterizan por una clara oposición a toda forma de regulación institucional, son de suyo periféricos (en relación a la instancia religiosa oficial central), y se distinguen por su efervescencia y rápida expansión, pero muy poca constancia de sus miembros en un período de largo plazo, por lo que los adeptos son fluctuantes, con un período muy corto entre el pasmo inicial y el olvido total pasando por los puntos intermedios de: atracción, desilusión y abandono. Dadas estas características, es muy comprensible que estos cultos se acerquen a la visión mágica del mundo. Recordemos que la magia considera que el mundo puede ser manipulado a partir de fórmulas y procedimientos rituales que hacen que la realidad reaccione de acuerdo a cómo desea quien ejecuta el acto mágico. No importan consideraciones éticas, ni la voluntad de terceros involucrados, mientras el ritual mágico se efectúe con efectividad –desde esta postura- los elementos existentes en el mundo reaccionarán invariablemente según la voluntad de quien pronuncia la fórmula mágica. Así pues, se trata de una vivencia religiosa totalmente personal, en extremo, hasta el punto del solipsismo completamente desconectado de vínculos alternos. En realidad es completamente coherente con las tendencias generales que culturalmente se viven en el flujo de lo que llamamos posmodernidad, en donde las desilusiones del proyecto moderno, hacen buscar un nuevo proyecto al margen de los grandes baluartes de la modernidad: la institución, la racionalidad, el progreso (visión optimista del futuro) y el humanismo (confianza en el ser humano y sus proyectos). La nueva tendencia posmoderna resulta en un ser humano que vive un eterno presente, en la ficción de una eterna juventud y la eterna huída del compromiso, instalándose en un nuevo tipo de hedonismo, donde el placer inmediato se convierte en el refuerzo perenne de la

ficción de ese eterno presente. En esta nueva tendencia cultural de la inmediatez, los discursos religiosos institucionales se ven severamente afectados, pues son – en primera instancia- institucionales, implican una figura de autoridad y sostienen proyectos a largo plazo (que implican toda la vida). Frente a este choque, no es de extrañar que muchos se encaminen –en su búsqueda por saciar su sed religiosa- a aquellas propuestas que ni les exigen compromiso, ni constancia, ni nada más allá de lo que en el momento desean remediar. Por eso la mencionada tendencia hacia lo mágico: la fórmula, el amuleto, el fetiche que asegura la protección o la inclinación del cosmos a favor de la intencionalidad propia.

El culto a la Santa Muerte y la violencia en algunos sectores mexicanos

La peculiaridad propia del culto a la Santa Muerte en cuanto al sector social donde primordialmente encuentra cobijo su culto, hace establecer una relación con el tema de la violencia, pues son preferentemente grupos sociales que buscan amparo en actividades peligrosas. Así, tradicionalmente, el culto a la Santa Muerte se ha venido perfilando como un culto ampliamente abrazado por personas cuyo “trabajo” los pone en contacto cercano con la muerte y son grupos enemigos del estado como narcotraficantes, contrabandistas, secuestradores, ladrones, etc. que buscan en la Santa Niña una alianza en medio del peligro. No todos están de acuerdo con esta catalogación inmediata entre Santa Muerte y sectores violentos, de hecho en algunos estudios recientes se ha mostrado que este culto tiende a crecer entre las mujeres, los obreros y otros sectores desprotegidos de la sociedad, corroborando el ímpetu de protección sobrenatural “por fuera” de lo tradicionalmente establecido, al no hallarlo en los espacios “oficiales”. Solamente mencionaré el trabajo de José Juan Sánchez Ambrocio¹, quien refiere:

¹ Véase de José Juan Sánchez Ambrocio: *Iconografía de la Santa Muerte*. México. DEAS/INAH, Transcripciones de conferencias magistrales. Núm. 36, 2007; “La Santa Muerte, una visión del futuro de la religiosidad popular en México”, en: Malbrán Porto, América y Méndez Torres, Enrique (coords.), *Memorias del I Congreso de Folklore y Tradición Oral en Arqueología*, México, ENAH, 2010, pp. 234-246.

[...] desde la última década del siglo pasado resurgió este culto que había permanecido vigente y resguardado en el imaginario popular y que esperó la llegada de las circunstancias socioeconómicas propicias y el desgaste de las instituciones religiosas tradicionales para hacer una reaparición triunfal amparado en la cultura mediática. [...] La Santa Muerte ha sido difundida masivamente a nivel mediático destacando que se trata de un culto marginal ligado a las actividades ilícitas como el narcotráfico, la prostitución o el robo, incluso se le ha llegado a mencionar como una especie de patrona de los delincuentes y los presidiarios. [...] Sin embargo, esta imagen no corresponde con la realidad que para sorpresa de muchos se perfila en otra dirección, muy distinta de la que conocemos. [...] por cada diez personas que van en busca de ayuda espiritual con la Santa Muerte, ocho son mujeres y dos son hombres. De estas mujeres la mayoría acuden para solucionar un problema de pareja que va desde la infidelidad, la falta de interés en la relación, el abandono, las relaciones destructivas, hasta la mera búsqueda de quien no tiene a nadie a su lado. [...] ¿Mujeres? ¿Problemas de pareja? Luego ¿Dónde queda entonces el supuesto de que la mayoría de los devotos de la Santa Muerte son marginales y ligados a la delincuencia? Indudablemente, tal como lo menciona Manuel Valadez conocido locatario del mercado de Sonora y uno de los impulsores del culto: "La Santa Muerte es de todos, y no me cabe duda que haya rateros o narcotraficantes que le rindan devoción ¿Pero no acaso también le rinden culto a la Virgen de Guadalupe a San Judas Tadeo, a San Juanita de los Lagos o al Sagrado Corazón de Jesús?".²

En todo caso, podemos decir –de manera general- que quienes recurren al culto a la Santa Muerte, lo hacen porque:

- 1.) Se le considera efectiva en cuanto a la realización material y expedita del favor solicitado.
- 2.) Dicha efectividad no está ligada a una forma de vida determinada, es decir, no hay exigencias de tipo ético o moral implícitas.
- 3.) En su culto, la actividad ritual se calca sobre el ritual de la Iglesia Católica Romana, especialmente en el rezo del rosario y la celebración de la misa, que son los dos actos principales de congregación o culto público entre los devotos a la Santa Muerte.

² José Juan Sánchez Ambrocio, "La Santa Muerte, una visión del futuro de la religiosidad popular en México", en: Malbrán Porto, América y Méndez Torres, Enrique (coords.), *Memorias del I Congreso de Folklore y Tradición Oral en Arqueología*, México, ENAH, 2010, pp. 234-238.

Ahora bien, en relación específicamente al sector violento que recurre al culto de la Santa Muerte, podemos apuntar lo siguiente:

- 1.) Encuentra refugio identitario, es decir, un núcleo de identidad “micro” donde no hay un juicio a la forma de vida específica, la cual –en estos sectores- no es aceptada por la sociedad “macro”.
- 2.) Encuentra un sentimiento de protección sobrenatural sin consideraciones juiciosas desde un centro regulador, es decir, sin el concepto de “pecado” (por ejemplo). Así, se entiende que no hay una exigencia de compromiso alguno más allá de un mero culto de “contrato” con el ente numinoso (relación de tipo mágica). Luego entonces conceptos como “conversión” no son necesarios desde esta forma de ver lo religioso y la vida.
- 3.) Encuentra un sentimiento de bendición sobrenatural a su actividad laboral, la cual se ve reafirmada, “justificada”, pues en el contexto social general no lo es.

Conclusión

Aunque este, como otros cultos populares, estén fuera de toda lógica para la Iglesia Católica, no quiere decir que sean actividades de suyo in-significantes. Antes bien están revestidas de un significado y cuentan con una lógica inherente pero que evidentemente son diferentes. A pesar de la dificultad propia de entender este tipo de cultos dada su diversidad, volatilidad, desestructura inherente y falta de homogeneidad, hay que señalar que en una visión pastoral, no pueden ser simplemente negados y descartados como si no existieran. Podremos no estar de acuerdo, pero su presencia fenoménica en la sociedad es creciente e impulsa con fuerza a sectores numerosos de la sociedad contemporánea. En todo caso cabría reflexionar que si no se entiende el fenómeno, es tal vez porque no hay un enfoque adecuado para entenderlo. Me parece que es muy sintomático que sean

los sectores social y económicamente vulnerables, los que preferentemente se inclinan por estas tendencias de culto. Debe considerarse entonces que dichos sectores, al estar en condiciones reales de desprotección no encuentran refugio en esquemas formales, tendiendo a la marginalidad religiosa, igual que su condición social real es marginal. Como grupos, los individuos pertenecientes a estos sectores buscarán identidad, cohesión y reconocimiento social en estos “refugios marginales” frente a una sociedad establecida que no los acepta socialmente.

Si sabe “leerse” e interpretarse el caos desestructurado del hombre posmoderno y sus profundas crisis (de sentido, pertenencia social, fe, etc.) podría la Iglesia aplicarse a sí misma el refrán: *A río revuelto, ganancia de pescadores*. Ya algunos teólogos como José María Mardones³ y Luis de Carvajal⁴ insisten que en el actual entorno globalizado de corte eminentemente posmoderno, la religión cristiana se encuentra sumergida en una crisis sin precedentes que la estructura institucional no parece ser capaz de afrontar bajo los lineamientos tradicionales, precisamente por estar en crisis la figura de la institución, la autoridad y la tradición, no solamente en el ámbito eclesiástico, sino en todos los ámbitos de la cultura Occidental. Estos autores insisten, desde el seno de la Iglesia, que si se saben atender las innumerables carencias de este ser humano inserto en esta nueva configuración cultural, con un acercamiento –no soberbio- sino humilde, especialmente en la forma respetuosa de aproximarse al otro desde su otredad y sus significados, podría la Iglesia encontrar un lugar más que privilegiado en medio de la vorágine solipsista de la época contemporánea, explotando lo que le es esencial: la socialidad a través de su vocación de *Ecclesia*.

³ Mardones, José María, *Posmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988; *Posmodernidad y neoconservadurismo: Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Navarra, 1991; *Nueva Espiritualidad: sociedad moderna y cristianismo*, Universidad Iberoamericana-ITESO, “Cuadernos fe y Cultura” num. 11, México, 1999.

⁴ Carvajal, Luis de, *Esta es nuestra fe: teología para universitarios*, Sal Terrae, Santander, 1989; *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander, 1993; *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Sal Terrae, Santander, 1993.

XII. LOS DIABLOS DE OCUMICHO, MICHOACÁN: FORMAS PROFANAS EN BARRO DE COLORIDA Y ALEGRE IRREVERENCIA

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Texto preparado para foroUIC. Revista oficial de la Universidad Intercontinental, México, Universidad Intercontinental, Publicación electrónica. 2014.

Ocumicho, Michoacán es un pueblo que se ha distinguido desde hace algunas décadas por su elaborada artesanía en barro polícromo con marcada tendencia a la factura de diablos en distintas escenas que hacen irrumpir a este personaje del ámbito espiritual en la cotidianidad de la existencia ordinaria. Todas las figuras alusivas a él, van cargadas de sus atributos como contraparte de lo Bueno, luminoso y oficial, por ende se presenta obscuro, pícaro, travieso, transgrediendo la moral y buenas costumbres en divertidas escenas donde el imaginario de los artesanos no encuentra límite.



Llaman en especial la atención las escenas religiosas compuestas por diablos, como el tradicional nacimiento o la última cena, o incluso la crucifixión, donde todos los personajes son diablos: la virgen, el niño Dios, san José, san Juan, La Magdalena, hasta Cristo crucificado son representados por diablos.

Tener la oportunidad de estar en este pueblo en la Sierra Michoacana es sencillamente una experiencia única. Tuve la fortuna de ir gracias al P. Sergio Chuela, M.G., estimado amigo y fiel compañero de andanzas que nos llevó junto con su familia a mi esposa y a mí a un recorrido por los pueblos serranos.

El pueblo de Ocumicho está alejado de caminos pavimentados, y el último tramo de acceso es un camino de tierra fina como talco donde se hunden los pies y el menor movimiento levanta nubes de polvo. Una vez en el pueblo, los niños se agolpan en derredor para ganar el derecho a ser guías y ganarse unas monedas, porque en el pueblo no hay tiendas ni exhibiciones, sólo casa y en la intimidad de ellas los talleres familiares y los cuartos-bodega, que son verdaderas puertas a otro universo, pues allí se encuentran piezas únicas, acumuladas con el paso de los años, cubiertas de polvo, todas aglutinadas son una explosión de colores intensos que crean un espectáculo singular. Ya apalabrados con los niños que nos guiarán, éstos se ponen de acuerdo para ver qué casas ver primero: “¿Qué buscan?”, nos preguntaron: “Pues los diablos” respondimos, entonces nos llevan por las intrincadas calles del poblado serrano, defendiéndonos hasta donde pueden con sus resorteras de los perros que se nos abalanzan en cada esquina. Lo que más hay son diablos, pero en segundo lugar las sirenas ocupan el puesto de honor. Como personajes femeninos con sus voluptuosos senos al aire son el complemento perfecto para los diablos en sus picardías y exhibicionismo fálico.

Las sirenas también aparecen en escenas religiosas, como virgen de Guadalupe, nacimientos o últimas cenas, donde hasta Cristo es sirena.



En tercer lugar de recurrencia en el motivo de los diseños están las máscaras y los revolucionarios, individuales o en complejas maquetas de 10 o 15 piezas entablando batalla. Carretas, coches, autobuses llenos de diablos y sirenas, chivos, toros, vacas, algunas cruces, son las piezas que más recuerdo en los distintos talleres.

El barro se amasa y se trabaja modelado, y también combinándolo con la técnica del pastillaje. Se seca al sol y se coce en horno. Llama la atención que en uno de los pueblos vecinos: Cocucho, cuna de las famosas vasijas y cántaros llamadas “cocuchas”, el horneado es al aire libre, pues las vasijas son tan grandes que no hay horno donde quepan, por lo que se cubren completamente de leña al aire libre, se enciende y se deja arder por un día o más. Como la leña se quema dispareja, las entradas de aire tiñen el barro de colores cafés, naranjas, negros y

amarillos en diversas tonalidades. Pero en Ocumicho, sí es en el horno el cocimiento y el barro queda parejo en rojo-anaranjado. Esto quiere decir que el tamaño máximo de las piezas es el tamaño del horno, o bien, se pueden hacer piezas por separado que después se ensamblan para formar algo más grande. Después del horneado, viene el decorado que es lo que más lleva tiempo y es donde se da vuelo a la imaginación en coordinación con las manos que plasman motivos, patrones y colores en el estilo tan propio de esta artesanía que ha cobrado renombre internacional.

Por más que se ahorre y se regatee, lo que se merca siempre parece insignificante frente a la desbordante variedad de lo que se ofrece en estos talleres.

Al regreso, nadie quiere salir de noche, porque el camino es malo, y como es Ocumicho, siempre pasan “cosas”, por aquello del diablo. Para no ser la excepción, efectivamente se descompuso el coche en la terracería, pero gracias a la hermana del P. Sergio –esposa de mecánico- pudimos salir bien librados de esa travesura de los diablos de Ocumicho.

En relación a la pregunta obligada de ¿por qué los diablos? Traigo a colación lo escrito por Cecile Gouy-Gilbert, quien señala lo siguiente:

Respecto a cómo nació el diablo, muchos son los que dicen haber sido iniciados por Marcelino.

[...] Si examinamos la evolución de la fabricación de objetos en Ocumicho, se observa que años después de su muerte el pueblo se orientó deliberadamente hacia los diablos. Marcelino no transmitió una técnica, sino más bien una idea; esta idea del diablo cuyo origen se desconoce. Efectivamente, no se sabe nada de los primeros diablos de Marcelino, más que de “una bola de tierra que tenía en la mano, hizo un diablo”. También se dice que el mismo diablo le sirvió de modelo, pues un día lo había encontrado al regresar de Tangancícuaro, al atravesar una barranca antes de llegar a Ocumicho. El diablo se dirigió a él y le dijo: “tus diablos son feos, mírame, yo soy guapo, tómate como modelo”. Entonces se volteó levantando los faldones de su abrigo, y al examinarlo con atención, Marcelino vio su cola, sus patas de gallina en lugar de manos y sus patas de cabra en lugar de pies, elementos que probaban que estaba tratando con el diablo. [...] Cabría pensar que el diablo, o más bien el demonio indígena, era un personaje lo suficientemente fuerte en la mitología purépecha, como para motivar a Marcelino a

utilizarlo. Al observar cuidadosamente estos primeros diablos (sobre todo en el museo de Pátzcuaro), se ven personajes modelados según el criterio de representación del diablo cristiano. Por lo tanto, es en la religión católica donde se debe buscar la influencia ejercida sobre Marcelino. Si efectivamente fabricó ángeles, ¿por qué no habría de interesarle lo contrario? Por otra parte, hoy en día a los artesanos les gusta justificar el tema del diablo, recordando que no es más que un ángel caído.¹

Este personaje llamado Marcelino, participó en varias exhibiciones organizadas tanto en el estado, como en otras partes del país y hasta en el extranjero con sus diablos, los cuales en el pueblo, no gustaba mucho de presumir abiertamente. En un afortunado ligue de factores externos, el FONART se interesó en los 70's por el trabajo de Marcelino, pues francamente se vendía a la perfección tanto en México como en Estados Unidos, así, este personaje floreció, pero en su auge estuvo su caída también, pues murió joven, asesinado violentamente, tal vez por envidias, pues ya había logrado prestigio, reconocimiento y buen caudal de dinero. Una vez desaparecido, entonces sí se popularizó la idea de los diablos entre los demás artesanos que ya trabajaban esa técnica, pero con motivos diferentes, al fin y al cabo, los diablos era lo que se vendía y lo pagaban bien. El florecimiento de esta expresión artística se debió a una serie de factores que confluyeron, como apoyos gubernamentales, políticas indigenistas que proveyeron de apoyos en el momento justo, exhibiciones en el extranjero donde Marcelino ganó premios por su trabajo con diablos. Sea como sea, hoy por hoy es un distintivo a la identidad de este pueblo serrano. La mayoría de los artesanos son campesinos y se dedican medio año al cultivo del maíz para autoconsumo y el otro medio año a la fabricación de piezas para venta y obtener dinero en efectivo para comprar lo necesario. Así, sea cual fuere su origen, es innegable que sus obras son ventanas privilegiadas para asomarse a sus concepciones cosmovisionales, su mitología y los entes que consideran pueblan el paisaje de su hermosa tierra.

¹ Cecile Gouy-Gilbet, *Ocumicho y Patamban. Dos maneras de ser artesano*, México, CEMCA. Cuadernos de estudios michoacanos 2. 1987, pp. 27-28.



XIII. LAS EXPRESIONES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN LA SEMANA SANTA EN TAXCO. ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO PARA LA ACCIÓN PASTORAL

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Revista Vida Pastoral, México, Editorial San Pablo. Año XLI, No. 249, Marzo-Abril de 2016, pp.18-22. (ISSN: 1405- 64615). Versión disponible en línea:

http://www.vidapastoral.com/index.php?option=com_k2&view=item&id=661

La semana santa en Taxco, Guerrero ha sido siempre un referente del turismo de ese estado en lo particular, y de nuestro país en general. En este sentido, las actividades que se realizan durante esta semana de celebraciones religiosas se trivializan hasta cierto punto, pues se convierten en la foto obligada, la imagen que el turista busca ansioso, la postal perfecta. Desde este punto de vista bien podríamos decir que las actividades rituales en este contexto tienden a “folklorizarse”, entendiendo por *folklore* una valoración de las formas rituales pero ya sin el contenido original que las motivaba en un contexto social autóctono engarzado en coherencia con los demás elementos de la cultura.

Sin embargo, aunque en esta zona el arribo del turismo creciente, casi podríamos decir: “invasión turística”, ha trastocado el entorno social donde se ubican estos rituales, aún conservan sentido profundo enraizado en la historia local y la cosmovisión que opera en estas comunidades tradicionales. Como en tantas otras ceremonias de este tipo, el origen parece perderse en un pasado mítico, pero según la Enciclopedia Guerrerense, el inicio de esta tradición podría remontarse hasta 1598, debido a la gran religiosidad profesada por los habitantes de este pueblo minero. No obstante en los archivos de la parroquia de Santa Prisca se encuentran los registros de los primeros permisos otorgados por la Iglesia para celebrar una procesión del Cristo del Santo Entierro, en el año de 1600.

Las “congregaciones” o “hermandades”

En el caso específico de la semana santa en este lugar, quisiera referirme específicamente a las tres congregaciones, cofradías o hermandades existentes que son las que sustentan la peculiaridad de la celebración durante semana santa en Taxco:

- 1.) Las ánimas.
- 2.) Los encruzados.
- 3.) Los flagelantes

La primera de estas hermandades es femenina y las dos restantes masculinas. Antes de proceder a describir cada una, cabe señalar que tendrán en común que son organizaciones sociales cuya adscripción implica una cierta forma de comportamiento ético visible en la comunidad, se consideran a sí mismas serias en cuanto a que no es considerado un juego lo que hacen y tienen implicaciones de adhesión y formación que por más mínimas que sean marcan a los integrantes en una dinámica de “dentro y fuera” del grupo. También las tres hermandades comparten cierto estigma que pesa sobre quienes participan en ellas, pues al ser un acto de penitencia y estar cubierto el rostro, el imaginario popular no deja de volar en relación a ¿qué fue lo que hicieron para purgarlo así?, remontándose en ese vuelo de la imaginación a crímenes horribles, homicidios, prostitución, etc, cosa que es poco sustentable, pues a la par de la penitencia, está también el favor solicitado, o bien, el pago por el favor recibido, sin la connotación de algo malo purgado que implica un entendimiento ortodoxo de lo que es la penitencia.

Las tres hermandades participan durante la Semana Santa de Taxco, especialmente en lo que toca al triduo pascual comprendido entre jueves y sábado santos.

Las ánimas

Esta hermandad femenina realiza su penitencia caminando por las empinadas calles empedradas de Taxco. Las ánimas, procesionan descalzas, portando un vestido negro y cubierta la cabeza con capucha negra. Todo el tiempo avanzan encorvadas en ángulo de 90 grados, con pesadas cadenas amarradas en los pies, las cuales hacen un ruido intenso que nutre la atmósfera de misticismo en las noches. En las manos portan un crucifijo y en la cintura *disciplina* de lazo con clavos. La pertenencia a esta hermandad implica un comportamiento digno dentro de la comunidad y reuniones en las que se dan pláticas de carácter espiritual.

Los encruzados

Esta hermandad masculina realiza su penitencia cargando un rollo de espina de zarza de aprox. 60 kilos. El rollo es puesto tras la nuca, sobre la espalda con los brazos extendidos y amarrados en los extremos del rollo. Portan capucha negra y sendal, con las espaldas desnudas. La procesión dura varias horas, aparte de mencionar que conservar el equilibrio con esa carga en las accidentadas calles de Taxco es ya un mérito. Llevan los encruzados ayudantes que tratan de apoyarlos para que no caigan, y cuando se hincan puedan volver a ponerse en pie. Esto es porque además de la procesión, se realizan “guardias” en la iglesia, donde se ofrecen una, dos o tres horas. La guardia consiste en estar hincado frente al altar con el rollo en la espalda durante el tiempo ofrendado. La promesa de ser encruzado, implica determinar el tiempo que se compromete el involucrado a cumplir con esta participación. Puede ser una sola vez, por determinado número de años o de forma permanente. Es claro que es una ofrenda, donde lo que se ofrenda es el esfuerzo físico, el dolor y las incomodidades propias de realizar esta actividad.

Los flagelantes

Esta hermandad, también masculina como los encruzados, visten sendal negro y capucha. Van desnudos de la cintura para arriba y se flagelan con disciplinas hechas por ellos mismos con lazo y punta hecha con metal, hilo de algodón y clavos. Es tal vez la más aparatosa de las hermandades pues la sangre es muy visible, ya que al avanzar en la procesión se azotan continuamente la espalda pasando el flagelo por encima de cada hombro una y otra vez. Aunque las heridas no son muy profundas con un solo azote, la constancia deja profundas y estremecedoras marcas en la piel. Igual que en el caso de las hermandades anteriores, cada involucrado decide cuántas veces se compromete a esta ofrenda. Es muy común que los flagelantes en una procesión, sean los encruzados de otra, entremezclándose sin problemas en las celebraciones durante la semana.

Estas tres hermandades acompañan las procesiones de los santos que se realizan en Taxco durante toda la semana santa, donde las imágenes de los santos se congregan en ciertos lugares para participar en la procesión. La gente y los penitentes se convierten en una suerte de acompañantes de estos protagonistas de la esfera numinosa que recorren las calles de su pueblo, se visitan y participan en la celebración de esta semana. Destaca la procesión de los Cristos el miércoles santo en que se coloca una escenografía del “huerto de los olivos” en el atrio de la parroquia de Santa Prisca. Ya en la noche, sale la Procesión del templo de la Santísima Trinidad, y la imagen de la Trinidad es acompañada por los Apóstoles, el Cristo de los Plateros, San Judas Tadeo, Jesús El Buen Pastor, el Señor de la Misericordia, Santa Faustina Kowalska, Santa Cecilia, el Cristo del Coro, el Padre Jesús del exconvento de San Bernardino, entre muchas otras imágenes de Cristos de distintas capillas del pueblo.

Vinculaciones entre la liturgia y las expresiones religiosas populares

En este sentido, bien podemos apreciar que las formas de devoción popular que se estilan en Taxco se vinculan con algunos puntos del catolicismo oficial, tales

como la semana santa y sus oficios litúrgicos canónicos, además de las misas y bendiciones que son muy valoradas, mas no todo proviene de esa instancia, pues las procesiones en sí mismas, la actividad de los penitentes, y el trato que se le da a las imágenes religiosas disgusta con mucha frecuencia a los clérigos que ven en estas expresiones prácticas torcidas y desvirtuadas –desde su punto de vista– muy lejanas de la razón teológica que resguardan. A la par, en el pueblo, se aprecia la valoración de dichas actividades que no importa cuánto lo critique el sacerdote, se realizan porque deben ser realizadas, como dicta “el costumbre”, como dice la gente en sus propias palabras: “como debe ser”. Se percibe entonces una dicotomía de un clero que no encuentra lógica alguna en estas manifestaciones religiosas populares, y un pueblo que no encuentra mucho sentido a la “verdadera” versión repetida con ahínco por los ministros oficiales. Que el acto religioso popular esté desprovisto de lógica para el clero, no implica que esté desprovisto en sí mismo de toda lógica, simplemente indica que no pueden entender esa lógica porque ni siquiera consideran que exista esa posibilidad fuera de su monótono monólogo. Es, pues, una cuestión básica de reconocimiento intercultural: aceptar la posibilidad de lo divino cifrado desde otras perspectivas culturales, con otros símbolos y escalas de valores distintas.

Conclusiones

La entrega gustosa del sufrimiento provocado durante estas celebraciones nos lleva a repensar la relación de lo divino en perspectiva con lo humano. La división entre una trascendencia lejana espiritualizada y una inmanencia insoslayable eminentemente material reduce la brecha que desde la teoría parecería insalvable: es necesario hacer una apología de nuestra materialidad que no pierda de vista que la vivencia espiritual humana, en tanto que humana es necesariamente encarnada. Una división tajante entre los problemas de este mundo y la salvación del otro, rompe con esa encarnación. Desde esta perspectiva, la fuerza y vigor con que se celebran estas fiestas religiosas, que implican la visión de lo divino

presente en nuestra materialidad cotidiana, ¿no reconcilia ambos mundos constitutivos de lo humano? Vivir es padecer, y la apuesta religiosa implícita en estos fenómenos religiosos populares conlleva un voto por lo divino inserto en el padecimiento rutinario, la carencia cotidiana, el sufrimiento constante. Esto provee de sentido la vida humana, no teorizada, sino plenamente inmanente en el estrecho espacio vital del existente.

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente). Sin embargo desde las devociones populares, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos.

Tendríamos que considerar, pues, que el espíritu subyacente en los fenómenos religiosos populares, podría retroalimentar a la religión oficial en su espíritu desgastado reconstruyéndose su ámbito de significación a partir del vigor y dinamismo inherentes en los sectores que dan vida y forma a la religiosidad popular. Si el cristianismo contemporáneo se vuelve una extraña religión desacralizada (por el desgaste en su concepción de lo divino y su consecuente vacuidad de sentido de Dios y lo religioso) ¿no podría re-sacralizarse en una retroalimentación de la vivencia de lo sagrado desde otras coordenadas culturales otrora despreciadas y minusvaloradas?

FOTOGRAFÍAS:



1.) Encruzado recorriendo las calles. Taxco, Gro. Fotografía del autor.



2.) Encruzado cargando el rollo de zarzas. Taxco, Gro. Fotografía del autor.



3.) Flagelante cargando una cruz en la procesión del Jueves Santo en la noche. Taxco, Gro. Fotografía del autor.



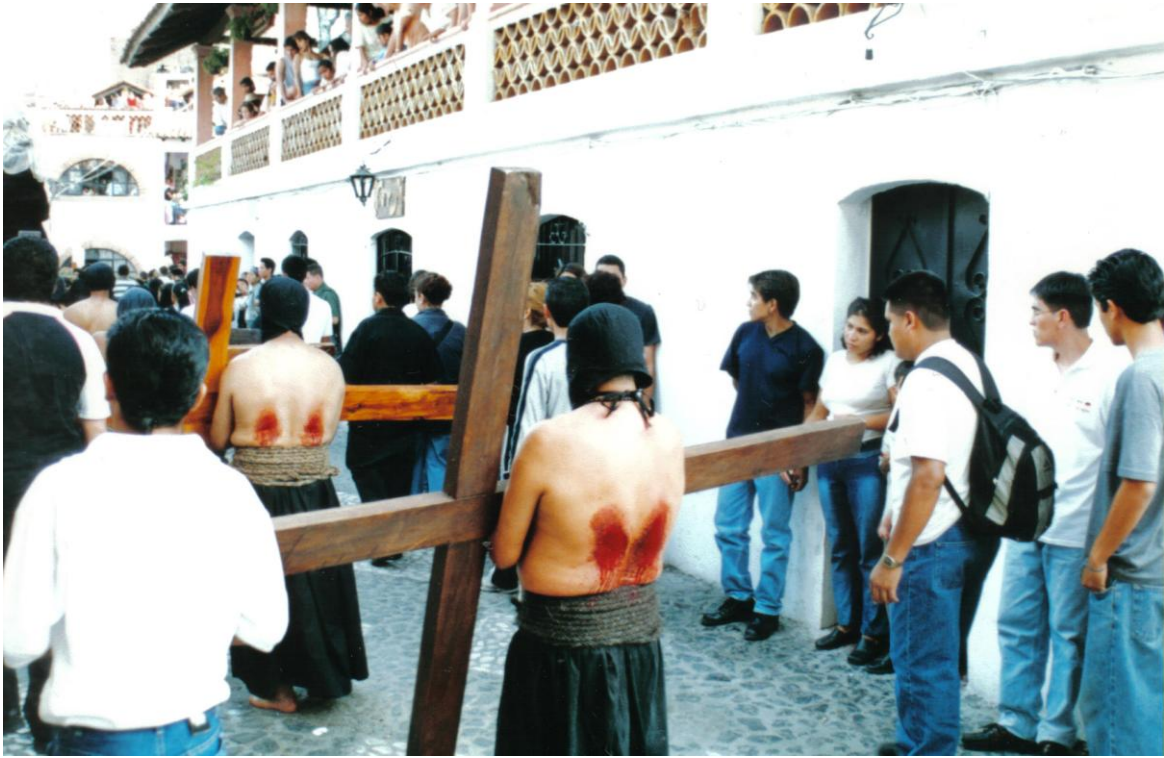
4.) Ánimas cargando sus cadenas en los pies, encorvadas y sosteniendo una cruz. Noche del Miércoles Santo. Taxco, Gro. Fotografía del autor.



5.) Procesoión de encruzados el jueves santo al mediodía. Taxco, Gro. Fotografía del autor.



6.) Encruzados con la Virgen de los Dolores en procesión. Viernes Santo. Taxco, Gro. Fotografía del autor.



7.) Flagelante cargando una cruz en la procesión. Viernes santo. Taxco, Gro.
Fotografía del autor.

XIV. BRUJERÍA, SUPERSTICIONES Y MAGIA EN EL IMAGINARIO RELIGIOSO POPULAR EN MÉXICO: UN RETO PASTORAL PARA LA IGLESIA CATÓLICA

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Revista Vida Pastoral, México, Editorial San Pablo. Año XLI, No. 248, Enero-Febrero de 2016, pp.28-35. (ISSN: 1405- 64615). Versión disponible en línea: http://www.vidapastoral.com/index.php?option=com_k2&view=item&id=624:bruja-a-supersticiones-y-magia-en-el-imaginario-religioso-popular-en-méxico-un-reto-pastoral-para-la-iglesia-católica

La brujería, hechicería y magia son prácticas religiosas que hunden sus raíces en una concepción del mundo en la cual se concibe que las fuerzas naturales y los seres que pueblan la naturaleza están personificados. Más que un conjunto de fuerzas sometidas a leyes universales y eternas, o de objetos inertes de existencia meramente material, se conciben rostros dotados de voluntad propia con los cuales es posible pactar. En este sentido la naturaleza en su conjunto: fuerzas y objetos están animados, poseen voluntad y actúan conforme a sus deseos. Por ello es posible incidir en esa voluntad mediante la manipulación de las fuerzas naturales a través de las fórmulas mágicas, verdaderas recetas para mover los acontecimientos a favor de quien ejerce el acto mágico.

Orígenes de la brujería y magia en México

En México, muchas de estas prácticas provienen del mundo indígena mesoamericano en consecución de los antiguos sistemas religiosos autóctonos, desestructurados en la conquista y colonización, pero persistentes en muchos sentidos en los sucesivos procesos de reformulación simbólica y resemantización cultural, en la que el cristianismo no sólo convivió con las creencias de procedencia indígena mesoamericana, sino que yendo mucho más allá, se fusionó

en muchos aspectos y quedó reinterpretado y traducido localmente como un cristianismo de corte agrícola, nutrido y vivido desde el horizonte cultural indígena.

Recordemos en este sentido, las referencias de los frailes cronistas del s. XVI en lo que hoy es México, por ejemplo, Fray Diego Durán recalca la imperante e impostergable

[...] necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión christiana; porque son tantos y tan enmarañados y muchos dellos frissan tanto con los nuestros, que están encubiertos con ellos, y acaece muchas veces pensar que están aviendo placer y están idolatrando y pensar que están jugando y están echando suertes de los sucesos delante de nuestros ojos, y no los entendemos, y pensamos que se desceplinan y estanse sacrificando [...]¹

Y parece ser que esta “idolatría” que se desarrollaba ante sus propios ojos y era solapada por no saber lo que estaba pasando, era lo que más mortificaba al fraile, pues lo repite insistiendo en esto más adelante:

Y así erraron mucho los que con buen celo (pero no con mucha prudencia) quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían; pues nos dexaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos en los mitotes, en los mercados, en los baños y en los cantares [...] en las comidas y banquetes [...] en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las troxes, asta en el labrar la tierra y edificar las cassas; y pues en los mortuorios y entierros, y en los casamientos y en los nassimientos [...] y donde sobre todo se perfeccionaba era en la celebración de las fiestas [...] en todo mezclaban superstición y idolatría, hasta en irse a bañar al río [...].²

Motolinía, por su parte, indicaba que: “Ya que pensaban los religiosos que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir algunos a la doctina y baptismo, estaba todo hecho, hallaron que era mucho más lo que

¹ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 15.

² *Ibidem*, pp. 15-16.

quedaba por hacer y vencer, hallaron lo mas dificultoso y que más tiempo fue menseter para destruir, y fue que de noche se ayuntaban, y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y diversos ritos que tenían antiguos”.³

Más adelante en el tiempo, ya en el S. XVII, llama la atención que Fray Jacinto de la Serna en su *Manual de Ministros*, apuntaba lo siguiente exactamente en los mismos términos que sus colegas antecesores lo hicieran en el s. XVI:

Nos damos cuenta que los ídolos no están olvidados como creíamos; por el contrario, están tan vivos que los nativos, a pesar de creer que existe un Dios, creen al mismo tiempo que las cosas del mundo operan por la acción de sus ídolos. Y por eso se entienden con ellos, como si los tuvieran presentes, y les rinden adoración y les temen más que al verdadero Dios que les ha sido enseñado, y los veneran más que a Él. [...] Por tanto, les ofrecen animales, comida y bebida, y les dan gracias por los bienes recibidos (que ellos piensan que han recibido), y les dedican la sangre de gallinas y otros animales. Hay algunos que ofrecen su propia sangre, como en los tiempos antiguos, perforándose los oídos y la piel en lugares que no puedan ser vistos con facilidad [...].⁴

Pero recordemos que, además de esta veta indígena, también tenemos que reconocer que muchos elementos que hoy se engloban en la categorización de brujería, hechicería y magia, en México, provienen de la influencia cultural africana que a partir del arribo de esclavos negros, especialmente en Veracruz, Campeche, Chiapas y Tabasco, dio origen a la influencia cultural en México de ciertas concepciones mágico-religiosas provenientes de África, tales como el animismo, el vudú, etc. dando lugar a nuevas manifestaciones culturales y religiosas sincréticas tales como la santería y los orishas, entre otros.

Herbolaria, magia, brujería y hechicería

³ Fray Toribio de Benavente “Motolinía”, *Historia de los Indios de la Nueva España*. México, Porrúa, 1995, p. 72.

⁴ “Manual de Ministros de Indias (1656)”, en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. 1987: 263-480, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, pp. 283-284.

Es necesario distinguir entre la herbolaria, magia, brujería y hechicería, pues son términos que refieren a prácticas diferentes aunque interactuantes y se basan en concepciones y principios de acción diferentes. La herbolaria, es un conocimiento ancestral sobre el uso y manipulación de los principios activos de ciertas plantas y sus derivados –en el mundo vegetal-, y se hace extensivo a los reinos animal y mineral. Su principio de acción es totalmente empírico, pues se basa en una larga tradición de observación y aplicación en base a ensayo-error. Puede resultar altamente efectiva para el tratamiento de algunas enfermedades y el control del dolor o molestias de otras, pues efectivamente se aplican al organismo infusiones, cataplasmas o ungüentos que contienen elementos químicos benéficos para ciertos trastornos. En contrapartida, lo que llamamos magia –por un lado- y brujería o hechicería –por otro lado-, son prácticas religiosas que hunden sus raíces en cosmovisiones específicas, es decir, su principio de acción es de orden mental, ideológico y psicológico. Precisamente por este último factor, el psicológico, puede resultar efectiva en el o los individuos cuyo cúmulo de creencias predispone a sentirse afectado por las fuerzas manipuladas en el acto mágico, ya sea de forma positiva (como catarsis, o bien tomar las riendas del problema, “hacer algo” al respecto de una dificultad existencial que deja de aquejarme como un factor externo sobre el cual no tengo control, porque mediante la magia, yo asumo el control de la situación).

Ahora bien, conviene enfatizar aquí que, comúnmente, se reconocen dos tipos de magia, en Occidente llamadas blanca y negra. En este sentido, clarifiquemos que lo que en este escrito estamos llamando “magia” se circunscribiría al ámbito de la llamada “magia blanca” cuya característica principal es buscar la salud, equilibrio, prosperidad y protección de un individuo o grupo. No implica la noción de daño, ataque o perjuicio para un tercero, lo cual sí define a la llamada magia negra, que aquí nosotros la referimos como brujería o hechicería. Sin embargo, es necesario recordar que aunque la mentalidad occidental separe estos tipos específicos de magia, en la concepción indígena, por ejemplo, están

todos integrados, porque generalmente estos grupos culturales tienen una visión integradora de la realidad que no escinde las distintas facetas de la vida. Un buen ejemplo en este sentido es el “Curandero” personaje que indistintamente aplicará el uso de la herbolaria, además de hacer limpias y protecciones.

En este sentido, es interesante considerar que la forma misma de entender lo sagrado desde estas culturas es algo digno de ser tomado en cuenta de una manera seria ya que la forma de referirse a la divinidad en los pueblos campesinos donde opera la religiosidad popular, sugiere no sólo una diferente forma de expresión cultural en relación con la iglesia católica oficial, sino también una concepción distinta de lo que es y cómo se accede a la divinidad. La concepción de Dios manejada en el cristianismo es la de un ser supremo, que es omnisciente, omnipresente y omnipotente, creador de todo lo existente y pendiente de la creatura, especialmente la humana, que a través de un camino ético ya establecido de acuerdo al plan divino, puede o no aspirar a una vida venidera que será completamente diferente a ésta, sin corporeidad. Así, en el cristianismo la divinidad es –en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de cohesión a lo divino, o de obligación de ésta para con el hombre, o de ambigüedad ética en lo divino, no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Por su parte, la forma indígena de entender a los seres sagrados y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana, pues es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da –en la ofrenda- y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la

gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sagrados.

Reto para la práctica pastoral de la Iglesia Católica

Con lo señalado hasta el momento, puede entenderse que estas prácticas religiosas populares constituyen un reto para la Iglesia, porque se han entremezclado elementos de procedencia cristiana (rezos, santos, sacramentos y sacramentales) con elementos y concepciones religiosas provenientes de otras matrices culturales. Recordemos que en Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traducéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Los fenómenos religiosos populares –dentro de los cuales caben las prácticas enunciadas en este escrito- develan un complejo entramado de relaciones sociales entre grupos culturales interrelacionados en un contexto social diverso y desigual, por ello va implícito en ellos una relación intercultural que no conviene sea simplificada desde el juicio valorativo de posturas universales privadas de contexto particular. El análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo.

Hablando del contexto religioso mexicano en su veta indígena, o también todo lo proveniente de ella en contextos ya mestizos, serviría tener en cuenta de una manera seria que Como proyecto social, la iglesia –durante la Colonia- atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial, descontextualizando a las divinidades autóctonas de sus propios ámbitos operativos y sus funciones específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana, los fenómenos atmosféricos, etc. Se prohibieron “los demás dioses” nominal e iconográficamente, pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos fueron aspectos que –en muchos casos- pasaron desapercibidos ante la mirada vigilante del clero colonial. Aparentemente los “falsos dioses” habían sido derrotados, destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de éstos entes divinos “derrotados”, fueron reformulándose y resignificándose en otros espacios socio-religiosos. Nótese que cuando hablamos de las funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos que los entes divinos tienen en contextos indígenas, nos estamos refiriendo a contenidos cosmovisionales en tanto que implican una *visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre.*⁵

Conclusión

En los cultos populares intervienen más razones de este mundo que del otro. Más que una sumisión a una voluntad eterna externa a esta realidad material, percibimos desde la observación etnográfica, una apuesta por la solución

⁵ Johanna Broda, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. 2001, pp. 15-45. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, p. 16.

inmediata a las necesidades immanentes donde la voluntad del ente sagrado trata de ser persuadida para que coincida con la voluntad del suplicante. Es una expresión religiosa de marcada temporalidad material. En este sentido, conviene extender nuestra reflexión hacia la cuestión psicológica implícita en estas manifestaciones rituales que- en su historicidad, pragmatismo y materialidad- develan un mundo de anhelos, sentimientos y esperanzas que dicen mucho de los seres humanos que los practican. Destacan, así, los siguientes aspectos:

Necesidad de compañía.- una compañía que resulte efectiva, útil y pronta. Dicha compañía, denota una cierta sumisión jerárquica con respecto al ente sagrado, pero sin perder la horizontalidad de la relación. Se trata de una relación interpersonal, atravesada por todas las contradicciones inherentes a la condición humana, no es en ningún sentido una relación de tipo conceptual, doctrinal o litúrgica.

Anhelo de esperanza.- una esperanza caracterizada por seguir esperando contra toda esperanza. Es irracional, allende a la razón misma, es decir, no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia, en medio del colapso de los pilares que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido.

Significar y dar sentido al absurdo.- El caos se vuelve a cosmificar. La vida vuelve a tener sentido y se puede reconfigurar el camino vital en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una verdadera lucha por el sentido de la vida en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos, lo cual devela en estas manifestaciones religiosas de los exvotos, un anhelo de presencia divina en cada hecho de la vida.

Fortalecimiento del “Trayecto vital”.- Louis Duch⁶, fenomenólogo de la religión y monje benedictino contemporáneo, acuña este término de trayecto vital, para

⁶ Cfr. Louis Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007.

referir la innegable subjetividad de la vivencia religiosa la cual se experimenta en una vida concreta cifrada como *trayecto vital*, es decir, en una línea temporal donde ocurren innumerables percances, imponderables e imprevistos que atentan contra la secuencia de un tránsito vital que está muy lejos de ser predecible, ordenado, llano y tranquilo. Esos imponderables truncan proyectos, consecuciones, en un desarrollo vital donde un “No” es difícil de aceptar por las implicaciones que conlleva. Si la lógica racional, la ciencia y el sentido común dicen: “No”, se recurre a aliados de otro ámbito de posibilidades: los entes sagrados. Desde esta perspectiva, la resignificación cotidiana de los acontecimientos “adversos” para convertirlos en *milagros*, entendidos popularmente como huellas del paso divino en la catástrofe personal, ayuda a “remendar” las rupturas en el trayecto vital, coadyuvando a la posibilidad de mantener proyectos, identidad, necesidades materiales y relaciones interpersonales.

La dureza de la vida cotidiana, llevada a su extremo en las situaciones límite de la existencia, hace imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados: el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte, son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquilantes. La asignación de sentido a estos episodios de la vida, ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. En este sentido, bien embonan aquí las palabras de Emmanuel Levinas: “Distinguir en la quemadura del sufrimiento, la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad”⁷. Tal vez sea este el principal reto pastoral de acompañamiento que se le presenta a la Iglesia

⁷ Emmanuel Levinas, “La experiencia judía del prisionero” en: *Escritos inéditos 1*, Trotta, Madrid, pp. 131-135. 2013, p. 134.

en referencia a estos tópicos, pues estas expresiones florecen en contextos de angustia existencial extrema, profunda soledad y sed acuciosa por lo sagrado.

XV. EL FENÓMENO RELIGIOSO DE *SAN JUDITAS*: LA BÚSQUEDA DE IDENTIDAD ENTRE LOS JÓVENES DEVOTOS

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Revista Vida Pastoral, México, Editorial San Pablo. Año XL, No. 245, julio-agosto de 2015, pp. 18-23. (ISSN: 1405- 64615). Versión disponible en línea:

http://www.vidapastoral.com/index.php?option=com_k2&view=item&id=555

Introducción

Al tratar acerca de la religión popular no podemos dejar de hacer una apología de la materialidad como base de partida de toda experiencia humana. La necesidad es la impronta de nuestra ontología. Nuestra subjetividad es una subjetividad frágil: de polvo y cenizas, como dijera Sylvana Rabinovich¹. La dureza de la realidad material se impone al espíritu, que para ser humano, es necesariamente encarnado. Así, heridos por la necesidad, carentes permanentemente de una seguridad real y duradera en este mundo hostil y rudo, la relación con lo sagrado no puede ignorar esta huella de realidad presente en nuestro ser humano. Bien apunta en este sentido Félix Báez-Jorge: “En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales”², por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico. Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la

¹ Cfr. Sylvana Rabinovich, “Espiritualidad de polvo y cenizas”, en: Shulamit Goldsmit (Coord.), *Memorias del 1° y 2° coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*, Universidad Iberoamericana, México, 2002, pp. 48-63.

² Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011, p. 45.

aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico, dependen directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto.

Habiendo asentado los planteamientos anteriores y partiendo desde esa base, ubico a la religión popular como una forma concreta de asumir la religiosidad cifrada desde la existencia real, concreta y material. Nada más encarnado que eso, pero también nada más desafiante para una posición doctrinal “extracomunitaria”, y me explico en cuanto al término: los fenómenos religiosos populares tienen siempre un referente doméstico. Dada su adhesión a lo íntimo del pueblo, barrio, colonia o grupo que le da vida y vigor, la religiosidad popular no puede ser pretendida bajo una caracterización universal, y conservará siempre su sentido y coherencia en relación con el contexto social particular que la genera. Así, como dijera mi abuela entre los dichos de su pueblo, refiriéndose al médico que tomaba nota en su libreta cuando un paciente se curaba y otro no: “ *Lo que es bueno para uno, no es bueno para el otro*”. En la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan. En este sentido, el peso que la identidad tiene en estos procesos religiosos populares es un elemento que no puede pasar desapercibido.

Las imágenes de los santos en el contexto de la Religiosidad Popular

A partir de la observación etnográfica en relación al uso de las imágenes de los santos en medio de la vida cotidiana dentro de las manifestaciones religiosas populares en México, salta a la vista que -como personajes numinosos-, los santos son considerados -dentro de las celebraciones rituales- como personas vivas más que como imágenes inertes, con todas las características propias que esto

implica, tales como una voluntad propia, un ámbito específico de funciones en medio del entorno natural y social, parentescos con otros santos y pertenencia territorial a un pueblo en específico. Así, las imágenes de los santos bien pueden ser consideradas como *mudos predicadores de otra historia*, y esa *otra historia* que predicán es la que se origina lejos del púlpito, en la lucha diaria por sobrevivir, en el campo, en los problemas cotidianos que urgen soluciones inmediatas. Allí donde la rudeza de la rutina hace necesaria toda la ayuda posible, las redes de solidaridad y reciprocidad se extienden más allá del vecino tangible de carne, hueso y sangre, para integrar a otro tipo de vecinos que comparten esta realidad desde su propia particularidad y posibilidades: los santos.

El santo se considera como una persona en sí misma, no hay distinción entre imagen y persona, por lo que la imagen del santo es el santo en sí mismo, como si fuera uno más del pueblo, del barrio, de la colonia, “de la banda” pero con ciertas habilidades que los humanos no tenemos. No existe una idea tal como que el santo refleje, aquí en este mundo, una presencia del otro mundo, uno lejano a éste. Esa noción de un mundo ajeno a éste, donde residen la divinidad y sus acompañantes, parece no tener eco en estos segmentos poblacionales que dan vigor a estas manifestaciones religiosas populares. El santo está presente y desde el cohabitar con los humanos ejerce sus funciones, que tienen que ver con éste mundo, en el que habita junto con los seres humanos, las fuerzas naturales y los demás seres sagrados. Desde esta perspectiva, la relación entre los hombres y los Santos es compleja y profunda. Se enraiza no solo en la necesidad vital de contar con seres poderosos que lo ayuden a enfrentarse con los embates de la vida y la fragilidad humana, la incertidumbre existencial o con las fuerzas de la naturaleza y sus fenómenos, sino que también hunde sus raíces en las profundas y sentidas necesidades materiales, psicológicas y espirituales de los devotos.

Así, el santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede

hablar, y a la que se puede convencer de que otorgue algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos -o en casos extremos- castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos, como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

Esta peculiaridad en el uso de las imágenes religiosas, circunscritas en un entorno cristiano católico en poblaciones de ascendencia indígena, obligan - desde la antropología- a ofrecer una interpretación que dé cuenta de un fenómeno religioso que se aleja considerablemente de los parámetros oficiales de la instancia religiosa eclesial, que definitivamente entra en juego en estas manifestaciones, pero que no se le considera protagónica dentro de este tipo de cultos.

Dicha interpretación, desde la cual podríamos dar cuenta de este fenómeno social, parte del concepto clave de *religiosidad popular*. Un concepto problemático dada su polisemia, por lo que apuntamos -en primer lugar, y de manera enfática- que no lo consideramos como un término peyorativo o de depreciación, entre lo oficial y lo no-oficial, sino que lo consideramos un término útil para dar cuenta de una realidad social que se vive en un grupo subalterno (grupo de ascendencia indígena) que se encuentra inmerso en un contexto social más amplio (Estado-Nación), y que incorpora ciertos elementos que la oficialidad, tanto eclesial como estatal, le imponen, pero los reformula de tal manera que el resultado es un ritual acorde a su propia tradición cultural coherente con el proceso social históricamente vivido, pero que encuentra puntos de amarre con las instancias oficiales hegemónicas, de las cuales, por más que quisiera no puede

librarse. Entendemos entonces dicha *religiosidad popular* como una estrategia social que “traduce” los parámetros de la oficialidad al nivel popular, la intimidad del pueblo, la colonia, el barrio. En este sentido la religiosidad popular tiene un papel de intermediación entre ambos sectores sociales que se mueven continuamente en la fricción y el conflicto. El concepto de *religiosidad popular* entonces, incluye a los sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación. En su seno se desarrollan procesos de resistencia y se efectúan prácticas religiosas relativamente autónomas, que imbrican las esferas social, política y económica en una misma realidad indivisible, pues la tendencia moderna de fracturar la realidad en partes aisladas, es totalmente ajena a los habitantes de estos núcleos sociales locales que no establecen distinciones entre un ámbito y otro, pues la operatividad de su vida cotidiana no establece dichas fronteras.

Siguiendo este orden de ideas, es comprensible que la religiosidad popular en estos contextos específicos se caracterice como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el empleo, los recursos básicos de subsistencia, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etc. Por esto, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos, alcanzan su máximo grado de resonancia. La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico.

Las fiestas religiosas se convierten así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas -tanto en lo religioso, como en lo civil-, luchas por el poder -frente a la hegemonía, y también al interior

de las facciones del propio pueblo, barrio o colonia-. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica cultural singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas religiosas que refuerzan los lazos de identidad y pertenencia a un grupo social específico.

San Juditas como referente de identidad entre los jóvenes devotos

La devoción a San Judas Tadeo en el Distrito Federal en años recientes, es un fenómeno religioso digno de ser tomado en cuenta debido al gran auge que ha cobrado y –de manera muy especial- por el sector donde ha florecido con más fuerza la devoción a este santo: los jóvenes. Dado que se considera especialmente oportuno para conseguir y conservar el empleo, no es de extrañar que sea precisamente entre los jóvenes entre quienes se haya extendido su culto. Al ser este sector poblacional el que con más entusiasmo responde a esta devoción, se implican ciertas características valoradas por los jóvenes de esta gran metrópoli que en su inmensidad se vuelve hostil, despersonalizada y agresivamente anónima, no solamente como una masa donde ya no emergen los rostros, sino proactivamente “anonimatizante”, diluyente de todo vínculo de referencia intersubjetivo. En medio de esta realidad, el culto a San Juditas se convierte en un punto de anclaje de identidad de los jóvenes pertenecientes a los sectores sociales donde especialmente se acoge esta devoción: jóvenes de barrios, colonias marginales, vecindades, etc, es decir, grupos no favorecidos que luchan por sobrevivir entre profundas desigualdades sociales, y también en la vivencia cotidiana de graves problemas de integración familiar y social. En estos contextos, la devoción a San Juditas aglutina en derredor de la figura del santo grupos de devotos que ya sea espontáneos u organizados, al reunirse cada 28 de mes en el templo de San Hipólito, o en la parroquia de San Judas cerca del Politécnico, refuerzan lazos sociales locales que nutren vínculos cruciales en la

intimidad del barrio, la colonia, la banda y que definitivamente reditúa en el fortalecimiento de procesos identitarios.

Los días 28 de cada mes San Judas viaja en metro, metrobús, recorre las abarrotadas calles del centro y congrega miles de devotos en los dos puntos de devoción antes mencionados. Quienes participan en estas procesiones, misas y bendiciones de imágenes, no emiten juicios valorativos acerca de la forma de vida de quienes portan las imágenes, sino que se genera un ambiente donde el protagonista principal es San Judas y hay que cumplirle por los favores recibidos, lo cual se concibe por lo general, como único punto de acuerdo con el santo quedando otro tipo de valoraciones como la conversión, el arrepentimiento, la moralidad, fuera de la relación que se establece con él, porque se pide algo concreto y se agradece o cumple de una forma concreta en una dinámica de Petición material específica-Cumplimiento de un compromiso cultural. En este sentido, no es de extrañar que la distancia simbólica entre los fieles que apretadamente van y vienen en la iglesia y el discurso de los clérigos que se esfuerzan por ser escuchados en medio del tumulto, sea abismal.

Tenemos que considerar que en los complejos contextos urbanos contemporáneos, la cuestión de las identidades se complica en extremo debido al sinnúmero de nichos sociales que quedan albergados en un territorio compartido como espacio físico, mas no como un espacio de significado común, sino muy por el contrario, como espacio contraído que se convierte en campo de batalla por la sobrevivencia. En este entorno, la adscripción a tal o cual grupo social conlleva la incorporación a ciertos círculos donde se fragua el acceso a posibilidades, recursos, protección de grupo y en general a todos los beneficios que determinada red de relaciones sociales puede proveer al individuo. La pertenencia a un grupo social ampara al sujeto frente a la crudeza de la intemperie de la realidad desnuda. Pues bien, es precisamente en este sentido que debemos entender el fenómeno de la devoción a San Juditas entre los jóvenes contemporáneos: es un

referente de identidad en un contexto social que les impide el acceso a las fuentes “oficiales” de reconocimiento y prestigio.

Así pues nos referimos de forma enfática a los grupos “no-alineados” en los contextos urbanos, pues su no-adhesión a las normas seguidas por la mayoría colectiva, más que una tara dejan ver una opción social de grupos humanos que se han configurado y se recrean constantemente en el margen, y permanecen en el margen por la imposibilidad real de acceder al “centro”. San Judas se convierte así en un referente simbólico común en un contexto muy particular que no necesariamente comparte los significados de dicho símbolo en otros contextos (la oficialidad eclesiástica, por ejemplo).

En este sentido, las prácticas socio-religiosas que se desarrollan en los barrios tradicionales, colonias marginales, las bandas, las pandillas, etc. generan una cultura específica con una identidad propia, y el santo —en este caso San Judas— se convierte en el garante legitimador de esa forma de vida, es el “valedor”, el que protege, sin juzgar ni discriminar.

Conclusión

La religión, para los sectores populares que vigorizan las expresiones religiosas populares, es algo vital. Tiene que ver con el apoyo que se requiere en el ámbito material para la subsistencia en esta realidad inmanente. Así, los fines perseguidos dentro de la religiosidad popular no se sitúan en el campo escatológico, sino en esta realidad tangible que demanda satisfactores inmediatos y continuos. En este contexto de religión popular, lo importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, lo cual devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. Así, las convergencias y divergencias en la relación con lo sagrado provienen de la diferencia social, significados y roles que juegan los actores sociales desde su particularidad como miembros de una sociedad *Macro*. En este sentido, en la religión popular encontramos una radiografía de los procesos sociales conflictivos

entre grupos antagónicos, pues evidencia luchas de poder, tironeo por la gestión del tiempo y el espacio sagrado, debates entre los mismos símbolos pero interpretados diferentemente de uno y otro lado, etc.

XVI. GESTOS Y DELICADEZAS EN EL CUIDADO DE LA TIERRA DESDE LA RELIGIOSIDAD POPULAR CAMPESINA EN MÉXICO

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Revista Vida Pastoral, México, Editorial San Pablo. Año XLII, No. 253, Noviembre-diciembre de 2016, pp. 24- 31. (ISSN: 1405- 64615).

Introducción

En la vivencia religiosa popular se entrecruzan muchos hilos en un complejo entramado social que involucra factores económicos, sociales, políticos e identitarios que confluyen en la práctica religiosa que cohesiona a un grupo social específico en la intimidad de lo local, en este orden de ideas, sobra decir que se implica la cosmovisión de un grupo social, y por ende, su visión ecológica y antropológica en cuanto a la ubicación del hombre en este mundo y de cara a lo divino. En este sentido, y partiendo de contextos socioculturales plurales y diversos tan complejos como lo es México, no podemos ignorar el particular devenir histórico signado por la desigualdad y el menosprecio, en el que las culturas subalternas se han valido de distintas estrategias sociales que les han redituado en cohesión interna y fortalecimiento de redes de solidaridad, no sólo al interior de sus comunidades singulares, sino como regiones que se engarzan en un conjunto vecinal. Me parece evidente que la tradición y ciertas formas concretas de ella, tales como: la vivencia religiosa y sus rituales que la sustentan, la cosmovisión propia de un pueblo, las redes sociales que se sustentan y refuerzan a partir del trabajo conjunto para hacer praxis esas tradiciones, se convierten en verdaderas *regiones de refugio*¹ para las culturas locales. Es así como entenderemos la religiosidad popular en este escrito, como una vivencia

¹ Cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública. 1967.

social tradicional que al practicarse cohesiona al grupo social que la genera, reforzando su cosmovisión, redes sociales e identidad colectiva²local, en confrontación con un grupo social mayor y homogéneo con el cual no se identifica plenamente o bien, en otras palabras: como una dinámica intercultural históricamente configurada desde la intimidad local, vivida siempre en relación (en mayor o menor grado de tensión) con las instancias de la oficialidad. En este orden de ideas, el concepto de religiosidad popular, entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, nos lleva a comprender la lógica cultural interna de las comunidades que la sustentan.

La Naturaleza en la Modernidad: de Madre a bodega (desacralización y despersonalización)

El proyecto ilustrado con el que se inicia el período de la Modernidad se caracteriza por un inherente esfuerzo por desmitificar el mundo. Un desencantamiento que se convertiría en un proceso de despojo de todo sentido anclado a cualquier valor no racional. La razón habría de iluminarlo todo y aquellas sombras a disiparse estaban en todo lo irracional, por lo que cualquier concepción mítica fue desvirtuada en aras de la luz racional y el mundo, al desmitificarse, también se desacraliza. Pierde rostro, se despersonaliza y se convierte en una máquina perfectamente sincronizada cuya observación cuidadosa puede llevarnos como humanos a sacarle el máximo provecho posible, pues podemos adelantarnos a sus movimientos, considerados siempre constantes y sincronizados. Se pasa así de una relación interpersonal con el entorno a una relación meramente pragmática y utilitaria, la naturaleza deja de ser la Madre que

² Identidad entendida como proceso incesante de identificación (*Vid.* José Carlos Aguado y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*. México, Universidad Autónoma Metropolitana. 1992), lo cual implica un esfuerzo continuo por resignificarse en las constantemente renovadas situaciones vitales y sus circunstancias concretas determinadas por influencias económicas, políticas y sociales que rebasan enteramente el ámbito de lo meramente local y focalizado.

sustenta y provee para concebirse como una gigantesca bodega inagotable de todo lo que requiramos extraerle para nuestro beneficio. En el caso del ser humano frente a la naturaleza, podemos decir que de una autopercepción de huésped, se pasa a la concepción de dueño, y ello conlleva un cambio de perspectiva ética en las relaciones con los entes naturales, que privados de rostro, son meramente materia inerte a disposición para lo que el hombre disponga.

Sin embargo, hay que considerar que para el caso de México, aún cuando el proyecto educativo nacional, el sistema político y en general las instituciones sociales patrocinadas por el gobierno federal, sean de corte eminentemente moderno, la vivencia de las comunidades rurales, semirurales e indígenas, no está atravesada por esa visión del mundo, y, en mayor o menor medida, conservan visiones tradicionales del entorno que integran al ser humano, a la naturaleza y a lo divino en coordenadas interpretativas muy distantes de la doctrina modernizadora. Son lugares que han sido capaces de integrarse a partes del modelo globalizante moderno, sin perderse absorbidos por el remolino, es decir, han podido integrar de alguna manera sus economías locales al modelo capitalista “exterior” a sus comunidades sin perder por eso su identidad cultural ni sus formas tradicionales de reproducirla, conservando así mismo sus cosmovisiones y formas de organización social en un creativo y dinámico proceso de reinterpretación, readaptación y refuncionalización de sus formas tradicionales.

En este sentido es que tenemos que reconocer que los procesos modernizadores propuestos y patrocinados desde los grupos que detentan el poder en México, no pueden ser vistos como fórmulas mecánicas infalibles cuya aplicación –y éxito- dependa exclusivamente de un acto de decisión impositivo desde la cúpula dirigente. Ello implicaría considerar que aquellos grupos culturales inmersos en determinada nación pueden asumir indiscriminadamente lo que les sea mandado, por el mero hecho de que se les manda. En medio de un mundo globalizado bajo las características propias con que se ha configurado actualmente en lo económico y político, parece que las decisiones de poder

responden a “oleajes” internacionales, de tal manera que los proyectos económicos nacionales se ven fuertemente influenciados por las tendencias operantes en estas redes de interrelación mundializada. Sin embargo, al interior del estado nacional, la implantación de políticas domésticas para lograr quedar “enganchados” a este “tren del progreso”, no son recibidas con la misma convicción por todos los grupos *ad intra*, y tenemos que reconocer que en muchos sectores socio-culturales del México contemporáneo, no se aplican del todo los principios impuestos desde el exterior hegemónico del Estado, sino que siguen rigiéndose por valores tradicionales que en la práctica social, se expresan en buena medida a través de las expresiones religiosas populares.

La Tierra y la naturaleza como rostros personificados en una *Casa Común*

La Tierra y los entes que la habitan, en las comunidades campesinas de origen indígena en México, son mucho más que bienes de consumo o productos de beneficio meramente económico. Son considerados entes vivientes personales, a imagen y semejanza de nuestra situación humana, y por ende son valorados como verdaderos vecinos, huéspedes de este mundo tanto como lo somos los humanos. Estos entes naturales –como personajes vivos- se integran en la historia e identidad de los pueblos con los que interactúan. Es así como cobran rostro, más que un *Ello*, se transforman en un *Tú*, estableciéndose una relación de cara a un ser vivo valorado como vecino, aliado, testigo de la historia del pueblo, etc. Divinidad, naturaleza, seres humanos –vivos y muertos- interactuando juntos en este mundo y en la historia de estos pueblos a través de los elaborados y conflictivos procesos sociales que han vivido, los cuales han posibilitado la permanencia de estas culturas –cohesionadas y diferenciadas- en un contexto social más amplio y hegemónico que pretende la homologación. Así, el maíz, el cerro, los árboles, los ríos y ojos de agua, las piedras, los animales, el cielo lejos de ser valorados como mercancías inertes, son más bien personajes centrales de

la vida social humana y –en su conjunto- corazón palpitante que irriga vitalidad a estos grupos desde la vivencia de su propia cosmovisión.

En este orden de ideas, la naturaleza en su totalidad lejos de ser un almacén de productos lucrativos, es un cúmulo de personajes que comparten el entramado de la historia y la tradición de estos grupos culturales. Desde este punto de vista, tienen un rostro, el cual ha sido reiteradamente negado por el pragmatismo y la visión mercantilista propios del grupo cultural hegemónico inserto en una economía de mercado globalizada. Así pues, el conjunto de entes naturales que habitan el paisaje, vividos y reverenciados como Abuelos, Padre, Madre, Hermano, Sustento, son vínculo con la tierra y los antepasados, son valorados como personas con un rostro propio con el que se interactúa en una relación interpersonal de sumo respeto, postura frente a la cual, la relación objetivante propia del mercantilismo contemporáneo resulta sumamente grotesca. Hablamos pues de culturas diferentes, con formas distintas de relacionarse con el entorno.

Con estos antecedentes, puede entenderse entonces que en la religiosidad popular, se pueden encontrar numerosas expresiones de cariño, respeto y reverencia hacia la tierra, los elementos naturales y el entorno natural en general, que solamente contextualizándolas en la vivencia cultural particular de quienes lo practican cobran significado y son fuente de inspiración y sugerentes invitaciones a relacionarse con la naturaleza de otro modo que el mercantil.

La idea de “pedir permiso” a la tierra es muy interesante en este sentido, y es una práctica recurrente en muy diversas regiones del campo mexicano. Se tiene una concepción que implica la noción de que todo cuanto existe tiene dueño y no se puede tomar nada más así sin pedirlo a ese dueño. En este sentido, no hay terrenos baldíos o tierras ociosas, todo tiene un dueño, generalmente resguardado en los espacios silvestres por el “Dueño del Monte”. Si se necesita algo para satisfacer una necesidad, es requisito pedir permiso al Dueño del Monte lo que se requiere para ello. Esto se entrelaza con las festividades católicas,

cuando en las fiestas patronales se requiere de leña, troncos para los arcos, flores, etc. Esta actitud frente a la naturaleza implica una conciencia de otredad respecto a ella que realmente es digna de ser destacada frente a la impía concepción utilitarista moderna. Entre los antiguos mayas se expresaba con el término: “Otzilen”, que significa “lo siento, pero tenía necesidad”, expresión dicha al cazar, pescar, cortar un árbol. Es un humilde reconocimiento de que nuestra presencia en este mundo es intrusiva, y conlleva consecuencias en relación con los demás seres que habitan el paisaje. Esta concepción del mundo presente en las diferentes cosmovisiones tradicionales de origen indígena en México, necesariamente lleva a una posición ética frente al otro (donde en esa alteridad queda integrada la otredad no-humana). Conlleva reconocimiento de la cohabitación en el mundo respecto a los otros seres, así como a una actitud de responsabilidad frente a ellos en relación con las propias decisiones vitales. La construcción del arco en la iglesia de Uricho en Michoacán para las ánimas en noviembre de cada año, o el palo para la danza de los voladores en Cuetzalan, Puebla, para la fiesta del Niño Dios, o las libaciones de pulque para la Madre Tierra en algunas festividades otomíes en Hidalgo, o las disculpas a la tierra antes de molestarla y lastimarla para empezar la siembra en la huasteca veracruzana, o la danza del Tlaxinqui en las fiestas de los santos en Xalatlaco, Mex, donde este personaje representa al guardián del monte y los leñadores le piden permiso para saber qué árboles pueden cortar, son ejemplos que ilustran esa relación peculiar en el sentido que acabamos de describir: los demás habitantes del mundo están allí y no pueden ser ignorados o pasados por alto, aún cuando los usemos para nuestra sobrevivencia, se hace bajo ciertos lineamientos de respeto y devoción porque este mundo es compartido por los humanos, los naturales y los divinos.

En este mismo sentido llaman la atención los rituales y ofrendas a la lluvia y los aires depositados en los ojos de agua, cuevas, cerros, campos de cultivo, etc. donde se reconoce la interacción humana con los entes naturales y seres sagrados desde estas cosmovisiones, todas estas expresiones apuntan a una

relación interpersonal que rebasa los linderos de la mera convivencia humana, integrando la naturaleza que se manifiesta con diversos rostros y personalidades, pero al fin y al cabo en una relación social donde quedan comprendidos como participantes activos de un destino común.

Recordemos que el actual papa Francisco, cuando aún era cardenal Bergoglio, definía la religiosidad popular -desde el interior de las fronteras eclesíásticas- en los siguientes términos:

La religiosidad popular es simplemente la religiosidad de la gente creyente que no puede menos que expresar públicamente, con sincera y sencilla espontaneidad, su fe cristiana, recibida de generación en generación, y que ha ido configurando la vida y las costumbres de todo su pueblo [...] La piedad popular como manifestación visible y sensible de la religiosidad popular es un modelo de la encarnación de la fe en las realidades culturales, que las impregna y al mismo tiempo se enriquece con ellas; es decir, es un modelo de inculturación de la fe. Es sensible, emocional; no es abstracta ni racional. Se expresa en una variada tipología de prácticas devocionales en las que por medio de símbolos se vivencian valores religiosos y específicamente cristianos que se vinculan con distintos universos culturales transformándose en un medio de autoevangelización. [...] El modo propio de la religiosidad popular está marcado por el corazón, la fe se encuentra determinada por los sentimientos. Si bien algunos no aceptan este tipo de religiosidad argumentando que no compromete a la persona, sin embargo los sentimientos del corazón llevan a la fe a expresarse en gestos y delicadezas, con el Señor y con los hermanos.³ (Bergoglio 2008: s/p).

Ampliando la idea con la que cierra esta referencia, esos gestos y delicadezas en que se traduce la religiosidad popular vivida por la gente común, es aplicada también a la tierra y sus habitantes no humanos en detalles y gestos sutiles que dejan entrever una concepción cultural que aporta respeto, cuidado y responsabilidad por el entorno, elementos que no están presentes en la forma occidental de ver el mundo.

³ Jorge Mario Bergoglio, “Cultura y religiosidad popular. Religiosidad popular como inculturación de la fe”. Conferencia 19 de enero de 2008.

Conclusión

El sistema religioso indígena, en toda su originalidad cultural prehispánica, fue como tal desmembrado a partir de la conquista y colonización española, pero la actividad agrícola –básica en época prehispánica– continuaba siéndolo en la Colonia. A ese nivel, de cultura agrícola, los rituales propiciatorios y –en general– de todo el ciclo de cultivo, siguieron practicándose. Los aires, la lluvia, el cerro, el maíz mismo, siguieron y siguen tratándose como un Tú y no como materia despersonalizada, pero ya no están solos, las comunidades van integrando a ciertos santos, que por su iconografía o sus atributos, son considerados útiles en el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La Cruz, Dios Padre, la Virgen, etc., son de igual forma refuncionalizados y se integran no como foráneos, sino como autóctonos.

Dicha concepción religiosa popular de corte agrícola hunde sus raíces en tradiciones indígenas ancestrales donde la naturaleza y el hombre no son considerados uno como amo y la otra como materia dispuesta al uso indiscriminado, tal y como ocurre en la concepción occidental, sino que tanto el ser humano, como los entes y fuerzas naturales, e incluso los seres numinosos forman parte de un mismo drama que los engarza a todos en un destino común, lo cual implica la responsabilidad de cada parte por asumir su obligación. Esta forma culturalmente original de entender el mundo implica una responsabilidad ética humana en el trato con los demás habitantes del mundo, lo cual reditúa en una forma de existencia social que permite el respeto y reconocimiento de la dignidad inherente al existir de los seres no-humanos.

La fiesta religiosa popular se convierte así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, naturaleza, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, aprovechamiento de recursos naturales, etc. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica cultural singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este

engranaje en la celebración de las fiestas populares en un entorno social específico.

XVII. LA VIRGEN DE GUADALUPE EN MÉXICO: TRANSICIONES DE LO POPULAR A LO DOGMÁTICO

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Revista Vida Pastoral, México, Editorial San Pablo. Año XLII, No. 254, Enero-Febrero de 2017, pp. 46-53. (ISSN: 1405- 64615).

Consideraciones generales

En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Félix Báez-Jorge en su libro: *Entre los nagueles y los santos*¹, aporta en primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica, en un contexto social e histórico determinado. Para el caso que tratamos en este breve escrito resulta altamente sugerente, pues permite interpretar una realidad

¹ Cfr. Báez-Jorge, Félix, *Entre los nagueles y los santos*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía, encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica, que por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional.

Modelo de evangelización: Tabula Rasa

La implantación del cristianismo entre los indígenas americanos, a través de los frailes provenientes de España, se efectuó en la unilateralidad plena que el momento histórico asumía. Cualquier consideración a lo que hoy llamamos “cultura”, o más aún, cualquier orientación que apuntara hacia la *interculturalidad*, están ausentes, dados los alcances mismos de la reflexión teórica y desarrollo conceptual para aquella época y ubicación histórica.

El proyecto evangelizador se realizó con un modelo único: la *tabula rasa*, que pretendía –valga la metáfora- la completa demolición de las culturas nativas, para que desde el terreno llano resultante, poder edificar –sin ningún estorbo ni escollo- el cristianismo.

Obviamente, la ejecución de este proyecto lleva implícitas varias ideas centrales que lo posibilitan, en primerísimo lugar, la convicción absoluta de que lo propio está centrado en absolutos incuestionables que hacen la particularidad de lo propio equivalente a Lo Humano en general. Esto genera una peculiar posición frente a los otros (aquellos fuera del ámbito del “nosotros”) en la cual todo aquello que no se refleje en el propio espejo es malo en sí mismo, pues no se adapta al modelo de lo bueno. Todas las diferencias son, así, calificadas moralmente. Desde esta óptica, el otro será humano, únicamente en la medida que ciertos aspectos de su forma de vida se dibujen opaca y fantasmagóricamente en el espejo de lo propio. Todo aquello que no tenga cotejo con mi propia forma de vivir, pensar, creer, celebrar, puede y debe ser rechazado pues atenta contra el modelo absoluto de Lo Humano, Lo Bueno, Lo Decente, Lo Valioso. Hoy en día, hacemos

irrumper en la reflexión intercultural la cuestión relacional, desde dónde nos ubicamos y la posibilidad misma de que haya otros centros de ubicación, pero para el período que estamos tratando, el s. XVI en el contexto específico de la conquista, colonización y evangelización de la Nueva España, estos parámetros eran totalmente inexistentes.

Sospechas frente al cristianismo asumido por los indígenas evangelizados

Desde muy tempranas épocas de La Colonia, los frailes encargados de la evangelización de los indios, expresaron su desconfianza en los aparentes logros realizados en cuanto a la implantación de la nueva doctrina, pues las actitudes devocionales de los indígenas eran vistas con mucho recelo, desconfianza y abierta sospecha. Fray Diego Durán, en el prólogo de su voluminosa *Historia...* refiere lo siguiente: “[...] muchos destos yndios que, como no están aun acavadas del todo las ydolatrias, juntan con la fee christiana algo del culto del demonio, y así tienen tan poco arrayada la fee, que con la mesma facilidad que confiesan y creen en un Dios, creran en diez si diez les dixessen que son.”². De forma paralela, casi en los mismos términos expresaba su sospecha Motolinía cuando narra:

Comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del Crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre los ídolos a hora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber.³

² Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002. P. 13.

³ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*. México, Porrúa, 1995. P. 22.

En este sentido, no podemos dejar de mencionar que el proceso de implantación del modelo religioso y cultural europeo entre los indígenas, necesariamente generó mecanismos *ad intra* de las culturas receptoras, que lejos de asumir indiscriminadamente todo lo que se les impuso, resignificaron creativa y activamente los nuevos elementos impuestos dando lugar a una expresión religiosa *sui generis* que engarza partes de la nueva religión con su tradición religiosa ancestral. Con respecto a este punto, puede resultar ilustrativo y sugerente, lo expresado en el famoso *Coloquio de los doce*, donde se ponen en boca de los sacerdotes autóctonos las siguientes palabras en confrontación al mensaje de los frailes:

Habéis dicho
que no son verdaderos dioses los nuestros.
Nueva palabra es esta,
la que habláis
y por ella estamos perturbados,
por ella estamos espantados.
Porque nuestros progenitores,
los que vinieron a ser, a vivir en la tierra,
no hablaban así.⁴

Y más adelante en el mismo texto se llega a la siguiente conclusión por parte de los indígenas, después de haber escuchado el abigarrado resumen de la doctrina cristiana:

Tranquila, pacíficamente,
considerad, señores nuestros,
lo que es necesario.
No podemos estar tranquilos,
y ciertamente no lo seguimos,
eso no lo tenemos por verdad,
aun cuando os ofendamos. [...]
Haced con nosotros,
Lo que queráis.

⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Coloquios y Doctrina Cristiana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. P. 149.

Esto es todo lo que respondemos,
lo que contestamos
a vuestro reverenciado aliento,
a vuestra reverenciada palabra,
oh señores nuestros.⁵

En este mismo sentido, fray Jerónimo de Mendieta escribe acerca de esa “obstinación” indígena: “[...] por doquiera que pasaba (Cortés) les hacía que destruyesen los templos e ídolos que en público parecían ... Mas en pasando, los indios luego los volvían a reedificar. Los frailes empero como cosa que impedía su ministerio, entendieron en desarraigar totalmente la idolatría”⁶. Queda claro que la pretensión de los frailes era construir una *tabula rasa*, donde no sobreviviera ningún vestigio de los antiguos cultos prehispánicos, pues eran vistos con desprecio como cosa demoniaca y expresiones de brutalidad y barbarie en un contexto cultural español que se consideraba indiscutiblemente superior a los “naturales”, totalmente etnocéntrico y con un fervor religioso completamente intolerante que se había desbordado en fechas recientes en España, dados los factores ya conocidos por todos de la expulsión de Musulmanes y judíos, además de la consolidación de su supremacía como bastión de la Cristiandad justo en época de la competitiva Contrarreforma. Así pues, todo aquello que viniera de los parámetros culturales indígenas sería denigrado, como cuando el mismo Fray Jerónimo apuntaba: “[...] a cuánta bajeza viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbré natural por falta de fe y de la gracia, pues viene a creer y tener por ciertos los desatinos y disparates que estos indios, siendo infieles, creían [...]”⁷.

Los inicios de esa labor de indoctrinación debieron ser más que caóticos. El desconocimiento mutuo, la violencia ejercida, la imposibilidad de llegar a una

⁵ *Ibidem*, p. 155.

⁶ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, tomo I. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002. P. 377.

⁷ *Ibidem*, p. 179.

traducción profunda de los contenidos religiosos expuestos sobre una tradición religiosa preexistente de cuño ancestral, generaron una dinámica de búsqueda acuciosa de aceptación y sometimiento indígena bajo una fiscalización de los frailes que lo único con lo que contaban para medir los parámetros de eficacia de su implantación doctrinal, era la observación atenta de los rituales celebrados entre los indígenas. En este sentido, el antes referido Fray Diego Durán recalcaba la imperante e impostergable

[...] necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión christiana; porque son tantos y tan enmarañados y muchos dellos frissan tanto con los nuestros, que están encubiertos con ellos, y acaece muchas veces pensar que están aviendo placer y están idolatrando y pensar que están jugando y están echando suertes de los sucesos delante de nuestros ojos, y no los entendemos, y pensamos que se desceplinan y estanse sacrificando [...].⁸

Y parece ser que esta “idolatría” que se desarrollaba ante sus propios ojos y era solapada por no saber lo que estaba pasando, era lo que más mortificaba al fraile, pues lo repite insistiendo en esto más adelante:

Y así erraron mucho los que con buen celo (pero no con mucha prudencia) quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían; pues nos dexaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos en los mitotes, en los mercados, en los baños y en los cantares [...] en las comidas y banquetes [...] en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las troxes, asta en el labrar la tierra y edificar las cassas; y pues en los mortuorios y entierros, y en los casamientos y en los nassimientos [...] y donde sobre todo se perfeccionaba era en la celebración de las fiestas [...] en todo mezclaban superstición y idolatría, hasta en irse a bañar al río [...].⁹

Motolinía, por su parte, indicaba que: “Ya que pensaban los religiosos que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir algunos a la

⁸ Fray Diego Durán, *Op. Cit.*, p. 15.

⁹ *Ibidem*, pp. 15-16.

doctrina y bautismo, estaba todo hecho, hallaron que era mucho más lo que quedaba por hacer y vencer, hallaron lo mas dificultoso y que más tiempo fue menester para destruir, y fue que de noche se ayuntaban, y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y diversos ritos que tenían antiguos.¹⁰

En todo caso, se hace evidente que la forma en que los indígenas celebraban las fiestas religiosas –ya cristianas- era significativamente diferente a la forma como los españoles lo enseñaban o recomendaban. A fin de cuentas, se trataba de una expresión religiosa que a los ojos de los frailes ya no era tan aberrante y demoniaca como les parecieron los ritos de su época “de la gentilidad”. Había algo extraño, es cierto, pero mucho más cercano a un ámbito de lo tolerable y –aunque a regañadientas- permitido y solapado.

La Virgen de Guadalupe desde las referencias escritas de Sahagún. De la sospecha a la oficialidad

La Virgen de Guadalupe, cuya aparición se data en 1531. Sin entrar en los pormenores de su historicidad y exactitud, es muy temprano en el s. XVI en el proceso evangelizador de estas tierras. Frente a esto, Fray Bernardino de Sahagún, uno de los máximos cronistas de aquellos tiempos, plasmaba sus sospechas en relación al culto del Tepeyac, cuando al final del libro XI, en el apéndice sobre supersticiones escribe:

Cerca de las montañas se localizan tres o cuatro lugares en los que ellos solían ofrecer solemnes sacrificios, y a los cuales llegaban en peregrinaje desde los más remotos lugares. Uno de esos lugares está aquí en México. Es una pequeña colina llamada Tepeyac... ahora conocida como Nuestra Señora de Guadalupe. En este mismo lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, a quien llamaban Tonantzin, que significa “Nuestra Madre”. Allí se realizaban numerosos sacrificios en su honor... a los festivales asistían hombres, mujeres y niños... Las multitudes invadían el templo en esos días. La gente decía: “Vamos a la fiesta de Tonantzin”. Hoy la iglesia edificada allí está dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, a quien ellos llaman también Tonantzin, imitando a sus preladados, que decían: “Nuestra

¹⁰ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Op. Cit.*, p. 72.

Señora Madre de Dios, Tonantzin”[...] Así que vienen desde muy lejos a visitar a esta Tonantzin tanto como antes; encontrándonos con que esta devoción es sospechosa, ya que en todas partes hay numerosas iglesias dedicadas a Nuestra Señora que ellos no visitan; sino que vienen desde los más remotos lugares precisamente a éste.¹¹

En todo caso, los años han pasado y ¿qué hay ahora en el catolicismo mexicano más oficial y ortodoxo que la Virgen de Guadalupe? Como bien señala Félix Báez-Jorge en su libro *Debates en torno a lo sagrado*¹², subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado.

No podemos olvidar, en este sentido, la configuración histórica que se dio en lo que hoy es México, como territorios donde convivían de una u otra forma distintos grupos étnicos que se interrelacionaban entre sí de maneras asimétricas, donde había algunos de esos grupos que detentaban el poder hegemónico, generando alianzas de distinto tipo entre los diferentes grupos indígenas. En ese contexto general, se impone –con distintos niveles de violencia- un modelo completamente diferente, impuesto de manera vertical por el nuevo detentor del poder hegemónico: el colonizador español, con dos fuertes brazos para imponer el nuevo modelo: las autoridades gubernamentales directamente sujetas a la Corona y la iglesia.

Si consideramos este precedente, entenderemos mejor que el desprecio y nulificación de las formas autóctonas de religiosidad, no se dio como algo ocasional y esporádico, sino en un sistemático proyecto de desarticulación del sistema de creencias y prácticas rituales en los diferentes grupos indígenas. El presupuesto ideológico para justificar este proceso, lo daba la idea de un Dios

¹¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México, Porrúa, 1992, p. 704.

¹² Cfr. Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011.

único y verdadero, absoluto, lo cual significaba que no hay cabida para la duda de que lo que se hace es correcto. Dios se convirtió en el garante de este proyecto, a través de su única mediación terrenal oficialmente aceptada: la iglesia.

Como proyecto social, la iglesia –durante la Colonia- atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial, descontextualizando a las divinidades autóctonas de sus propios ámbitos operativos y sus funciones específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana, los fenómenos atmosféricos, etc. Se prohibieron “los demás dioses” nominal e iconográficamente, pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos fueron aspectos que –en muchos casos- pasaron desapercibidos ante la mirada vigilante del clero colonial.

Aparentemente los “falsos dioses” habían sido derrotados, destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de éstos entes divinos “derrotados”, fueron reformulándose y resignificándose en aquellos personajes sagrados que, con el nuevo orden social impuesto, sí gozaban de carácter oficial: los santos.

Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia Católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religión popular.

En el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. Así, a pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular, se vale de aquello que puede redituarse en beneficio propio.



Esta Antología se terminó el 2 de junio de 2018. Este esfuerzo reúne textos ya publicados previamente que, en su conjunción, ofrecen un panorama teórico amplio acerca del problema planteado en el título. Esta colección de “Antologías” pretende reunir en un solo volumen textos dispersos ya sea de un mismo autor a lo largo de sus años de investigación, o bien, los textos –ya previamente publicados- de diversos autores reunidos en un problema común. Este sello editorial pretende guardar memoria de los aportes reflexivos más sobresalientes entre alumnos y profesores de las asignaturas en Filosofía, Teología, Antropología, Sociología, Historia, Fenomenología de la Religión, etc. que sean pertinentes a la reflexión sobre la *Religiosidad Popular en México*. Está abierto a la inclusión de cualquier docente o investigador interesado, sin importar su adscripción institucional o escuela donde imparta su cátedra. Se divulga libremente en formato electrónico, sin ningún fin de lucro, en ánimo de contribución académica e intelectual a todo aquél que pueda estar interesado. Se permite la difusión y citación, respetando las debidas referencias que den crédito al autor de los textos.

El medio de difusión propio de esta Colección, bajo el sello de “Senda Libre”, será la página:

<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

Perteneciente al:

Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.

